HOKHMA

Revue de réflexion théologique

2014

L'Eglise dans la puissance de l'Esprit
par Jürgen Moltmann

Déclin et renouveau des Eglises
L'exemple des protestants francophones du Québec
par Glenn Smith

La priorité missionnaire de Jésus dans l'Evangile de Marc
par Pierre Kempf

Cent commentaires :
Un tournant dans l'histoire de l'Eglise :
l'ouverture aux nations (Actes 9,31-12,35) par Daniel Attinger

Les *Negro Spirituals*, de l'esclavage à l'espérance
par Pierre De Mareuil

Création, évolution et laïcs chrétiens par Tim Keller

Une vision chrétienne du plaisir par Jean-René Moret

Chronique de livres par Alain Décoppet et Christophe Desplanque

N° 105

Le respect du Seigneur
est le commencement de la sagesse.

Proverbes 9,10

Gérard Pella et Jean-René Moret : *responsables de ce numéro*

Adresse de la rédaction : Jean-Luc Dubigny, Le Rondez 7,
CH-2716 Sornetan

Service de presse : Alain Décoppet, av. Louis-Ruchonnet 20,
CH-1800 Vevey (Tél. 00 41 21 922 99 17)

Composition et mise en page :
Scriptura – F-26200 Montélimar

Impression :
IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 2e trimestre 2014.
N° d'impression 271/00. ISSN 0379 - 7465

N° 105
2014

Revue
de réflexion
théologique

Proverbes 9,10

Le respect du Seigneur est le commencement de la sagesse

3 ***L'Eglise dans la puissance de l'Esprit***
Jürgen Moltmann

16 ***Déclin et renouveau des Eglises***
L'exemple des protestants franco-phones du Québec
Glenn Smith

38 ***La priorité missionnaire de Jésus dans l'Evangile de Marc***
Pierre Kempf

46 ***Cent commentaires :***
Un tournant dans l'histoire de l'Eglise : l'ouverture aux nations (Actes 9,31–12,35)
Daniel Attinger

58 ***Les Negro Spirituals, de l'esclavage à l'espérance***
Pierre De Mareuil

75 ***Création, évolution et laïcs chrétiens***
Tim Keller

99 ***Une vision chrétienne du plaisir***
Jean-René Moret

119 ***Chronique de livres***
Alain Décoppet et Christophe Desplanque



Ḥokhma 105/2014, pp. 3-15

L'Eglise dans la puissance de l'Esprit

par Jürgen MOLTMANN,
professeur émérite de théologie systématique à l'université de Tübingen[1]

La communauté rassemblée est une critique de l'Eglise et de son développement futur

« Penser globalement – agir localement », voilà ce que nous avons appris au sein du mouvement œcuménique. Cet enseignement est encore plus pertinent pour comprendre ce qu'est l'Eglise. Ce que vous ne pouvez pas faire localement, là où vous vous trouvez, ne l'attendez pas non plus globalement de la part de l'Eglise. C'est pourquoi mon point de départ ne se trouve pas dans le « ciel global » du Saint-Esprit, mais dans la réalité très locale et terrestre de ma propre communauté à Tübingen, la *Jakobuskirche*, au cœur de la vieille ville. Lors des conférences que j'ai données dans le monde entier – de la Corée au Nicaragua – j'ai remarqué que plus on est concret, plus on se fait comprendre de manière universelle. L'universel est toujours concret ; c'est donc au cœur du concret qu'il nous faut trouver ce qui est universel.

Jusqu'en 1919, les Eglises protestantes en Allemagne étaient des Eglises d'Etat. Plus tard, elles se sont appelées des *Volkskirchen* – ou Eglises pour le peuple. Mais leur structure d'origine est restée la même jusqu'à nos jours. C'est un *système paroissial*. Et il est très simple. Suite à notre déménagement à Tübingen, nous sommes allés

---

[1] Cet article est la contribution de Jürgen Moltmann au colloque organisé en mai 2010 par le Centre théologique St-Paul et St-Mellitus College à Londres. Chaque contributeur éclairait une dimension de l'action du St-Esprit dans le monde d'aujourd'hui. Cette contribution a été publiée en anglais dans l'ouvrage collectif *The Holy Spirit in the World Today*, sous la direction de Jane Williams, Londres, St Paul's Theological Centre, SPTC Books, 2011. Il a été traduit par Anne-Marie Fatzer.

vivre à la *Hausserstrasse* qui était sur la paroisse de la *Martinskirche*. Plus tard, lorsque nous avons déménagé sur la *Biesingerstrasse*, nous nous sommes retrouvés sur le territoire de la *Stiftskirche*. Le rôle des pasteurs était de s'occuper des besoins religieux et pastoraux des gens habitant les différents quartiers de leur paroisse. Voilà à quoi sert l'Eglise : s'occuper des gens. Des gens qui « appartiennent » à une Eglise, mais qui n'y « vont » que rarement. Et qui sont généralement conscients de son existence lorsqu'il s'agit de baptêmes, de confirmations, de mariages ou de services funèbres ! Lorsqu'ils vont à l'Eglise, ils y vont en « visiteurs ». Tout comme ils sont « invités » à la table de communion. Il y a bien entendu des groupes pour les enfants, des groupes de jeunes, des groupes de femmes ou d'hommes, et l'on y fait du travail social. Mais l'idée de base, c'est qu'il faut s'occuper des besoins religieux des gens habitant la paroisse.

Dans l'Allemagne protestante, cette Eglise « qui s'occupe des gens » est organisée en *Landeskirchen* : en d'autres termes, ce sont des Eglises régionales. Cette organisation remonte au XVI[e] siècle. A l'époque, elle reposait sur le principe du *cujus regio, ejus religio* : la religion du pays est celle de son roi. Il n'y a qu'un prince, une religion, une université et une faculté de théologie par région. Lorsque l'on regarde la carte actuelle des Eglises protestantes régionales d'Allemagne, on repère sans peine les petits états qui formaient l'Allemagne du XIX[e] siècle. Aujourd'hui, si la ville de Tübingen fait politiquement bien partie du *Land* (ou province) du Baden-Würtemberg, les Eglises, quant à elles, se rattachent soit à Baden soit au Würtemberg.

La première brèche dans ce système paroissial-régional eut lieu à l'époque de la dictature nazie. Avec l'aide du parti national-socialiste, les soi-disant « Chrétiens Allemands » (*Deutsche Christen*) pro-nazis prirent le pouvoir dans de nombreuses Eglises régionales et y installèrent des évêques « Chrétiens Allemands ». La résistance contre cette « mise au pas » s'organisa dans les paroisses de l'Eglise confessante. C'est délibérément que j'utilise le terme de « paroisses », parce que l'Eglise confessante s'était organisée en communautés qui avaient fait le choix de payer elles-mêmes leurs pasteurs et leurs ministres et qui s'étaient dotées de « conseils de frères » tels qu'on les trouve dans le système presbytéral. Ces « conseils de frères » existaient autant dans les paroisses que dans les Eglises régionales ou encore au niveau national (le *Reichsbruderrat*). Telle fut l'alternative démocratique de l'Eglise à la dictature nazie instaurée par le Führer. Pour la première fois dans leurs 400 ans d'histoire, les chrétiens protestants allemands se donnèrent leur propre constitution, une constitution indépendante de l'Etat et qui s'inscrivait en opposition au pouvoir nazi. Selon la

déclaration théologique de Barmen[2], elle naquit des délibérations du synode qui se tint à Berlin-Dahlem en automne 1934.

L'existence même de ces paroisses indépendantes et résistantes de l'Eglise confessante fut une critique vivante des Eglises établies et conformistes. Elles étaient « l'épine dans la chair » d'une Eglise qui s'était adaptée aux conditions politiques de l'époque. Mais elles furent aussi la promesse d'un avenir possible pour l'Eglise de Jésus-Christ en Allemagne. Si la lutte entre une religion nationale germanique dominée par les Nazis et les paroisses qui confessaient Christ se joua concrètement au niveau local, elle eut cependant aussi un impact sur la chrétienté du monde entier.

Ceci me ramène au présent et à ma paroisse de *Jacobus* à Tübingen. A peu près à l'époque où j'arrivai dans cette ville, le pasteur Karlfried Schaller commença son ministère dans l'ancienne Eglise *Jakobus*, au cœur de la vieille ville. Il découvrit que l'assemblée dominicale était constituée d'une vingtaine de paroissiens âgés. Mais son conseil de paroisse prit alors la décision suivante : « Le but de tous nos efforts devrait être qu'un maximum de gens découvrent une relation personnelle avec Jésus-Christ par l'intermédiaire d'une communauté ouverte et chaleureuse ». Cette vision se concrétisa au moyen des quatre maximes suivantes :

1. S'appuyer sur les compétences de tous les croyants
2. Ce qui ne peut être fait simplement ne peut simplement pas être fait
3. Ce qui ne se passe pas régulièrement ne se passe généralement pas.
4. Celui qui propose un premier pas doit aussi faire le deuxième.

Grâce à ce modèle et à ces règles générales, la communauté commença à grandir. D'une communauté paroissiale, elle devint une communauté missionnaire attractive. Aujourd'hui, il faut arriver bien à l'avance pour trouver un siège libre, ce qui est tout à fait unique, même à Tübingen. Le secret de cette paroisse, c'est la vie communautaire et la communion entre les gens. Il existe plus d'une vingtaine de groupes de maison ayant des buts différents et qui viennent régulièrement se présenter lors des cultes. D'une Eglise qui doit s'occuper des gens, cette paroisse est devenue une communauté où les gens sont actifs. Le changement ne s'est pas opéré autour des

---

[2] C'est la déclaration qui fut approuvée par les représentants de l'Eglise confessante par opposition aux soi-disant chrétiens allemands pro-nazis. Elle était essentiellement l'œuvre de Karl Barth.

demandes des gens, mais grâce à leurs talents. « Nous demandons aux gens quels sont leurs préférences et leurs points forts ». Il faut commencer par ce que l'on est et ce que l'on sait faire, et non par ce que l'on n'est pas et que l'on ne sait pas faire.

C'est le culte dominical qui est le cœur de la communauté et tous les groupes de maison sont impliqués dans sa préparation. Les personnes qui ont des talents artistiques s'occupent de la décoration. Les divers groupes musicaux offrent de nouveaux styles de musique. Les chants de Taizé se mêlent aux gospels et la prédication est précédée par un temps de méditation personnelle des textes bibliques qui viennent d'être lus. L'eucharistie est accompagnée par des mélodies chantées la bouche fermée par l'assemblée. Différents ministères au service des enfants, des personnes malades et des personnes âgées se sont développés à partir de la vie et de la prière de cette communauté. C'est elle qui a initié la « Table de Tübingen », au profit des personnes vivant dans la rue. Le profil de cette communauté reflète la foi personnelle de chacun de ses membres. Environ 30 % d'entre eux sont catholiques, ce qui n'empêche en rien la communauté de se rassembler dans son entier autour de la table eucharistique.

L'impulsion de départ est venue d'un pasteur charismatique au rayonnement spirituel très naturel mais la communauté est maintenant indépendante. Ce qui ne se réalise pas au travers de ses membres ne se réalise tout simplement pas. L'année passée, le pasteur a pris sa retraite. La communauté a vécu une année sans ministre mais les cultes ont connu exactement la même affluence qu'avant son départ, grâce notamment à ces chrétiens matures que sont les « prédicateurs laïcs », ainsi qu'on les appelle à tort.

Nous vivons dans la période passionnante du lent déclin de l'Eglise constantinienne et de l'émergence de quelque chose de neuf. Cette forme nouvelle de l'Eglise vient d'en bas – à partir d'hommes et de femmes qui affirment : « L'Eglise, c'est nous ! »

La communauté charismatique[3]

Quittons maintenant la réalité locale de Tübingen pour nous intéresser à quelque chose de plus global. Passons de la description d'une communauté spécifique du XXIe siècle, aux changements

---

[3] En utilisant l'expression de « communauté charismatique » dans le titre ci-dessus, je pense à la description qu'en fait Paul dans 1 Corinthiens 12–14, et non pas à ce que l'on appelle aujourd'hui le « mouvement charismatique » ou les « Eglises pentecôtistes ».

fondamentaux que traverse le monde d'aujourd'hui et posons-nous la question : « Que dit l'Esprit aux Eglises ? ».

Tout d'abord, **c'est avec la chrétienté du monde entier que nous confessons aujourd'hui notre foi chrétienne**. Il n'en a pas toujours été ainsi. L'événement majeur du XXe siècle a été la *fin des nations chrétiennes* et *la renaissance de l'Eglise* en congrégations indépendantes ayant une mission et une espérance universelles pour l'avenir que Dieu prépare pour le monde.

Lors de la « catastrophe européenne » qu'a été la Première Guerre mondiale de 1914-1918, les nations chrétiennes se sont mutuellement détruites après avoir divisé le reste du monde en colonies. C'est pendant cette guerre que le « monde chrétien » s'effondra, tout comme la « civilisation chrétienne ». « L'ère chrétienne » prit fin. « La sainte Russie » devint communiste et athée, la « sainte patrie » des Allemands se transforma en une dictature nazie sanguinaire, et plus tard, il fut possible de parler de la « mort de la Grande-Bretagne chrétienne »[4] dans l'Angleterre d'aujourd'hui.

Alors qu'au XIXe siècle les Eglises s'étaient dissoutes dans le christianisme de leurs états respectifs, elles ressuscitèrent après cette catastrophe et reprirent vie à partir des ruines du monde chrétien. L'Eglise ne représente plus la religion de l'Etat et n'est plus responsable de la cohésion sociale de l'Etat ; elle doit être consciente de la forme d'existence prophétique qui est la sienne. Les religions chrétiennes nationales ont disparu. En une époque dite de « sécularisation », qu'il serait probablement préférable de décrire comme l'âge de l'individualisation des hommes et des femmes modernes, on assiste au développement de sociétés multi-dénominationnelles et aujourd'hui multi-religieuses.

L'émergence au même moment du mouvement œcuménique est un phénomène tout à fait remarquable. Il rassembla en une communauté chrétienne mondiale des Eglises nationales et minoritaires. Ce que chaque Eglise représente dans sa société n'est pas la religion civile de cette société, pas plus qu'elle ne se représente elle-même. Elle représente « la totalité de la chrétienté sur la terre ». Dans toutes les sociétés différentes et uniques où elle se trouve, l'Eglise indépendante et œcuménique représente les forces universelles et les tâches globales qui incombent aux processus conciliaires œuvrant pour la « justice, la paix et la sauvegarde de la création ». Pour le dire simplement, Dieu nous a remis sur pied et il a mis nos pieds au large (Ps 31,9).

---

[4] Callum G. Brown, *The death of Christian Britain*, Londres, Routledge, 2001.

Avant la Première Guerre mondiale, le « monde chrétien » envisageait l'avenir comme un monde de progrès. En réalité, vu sous l'angle de l'espace mondial, il s'agissait plutôt d'un processus impérialiste de colonisation, de civilisation et de mission. On pensait que les « Temps Modernes » (que l'on appelle en allemand le « temps nouveau » – ou *Neuzeit*) seraient l'accomplissement du rêve de « l'Empire des Mille Ans ». C'était une forme de millénarisme sécularisé – la fin de l'histoire. Aujourd'hui, c'est une Eglise qui émerge des ruines de ce rêve parti en mille morceaux, **une Eglise qui espère à nouveau la venue du Royaume de Dieu**. Et au cœur des terreurs de notre temps, ce christianisme-là réapprend ce cri refoulé et si souvent oublié : « *Maranatha*, viens Seigneur Jésus, viens bientôt ». Voici l'Eglise qui espère au cœur de la « vallée de l'ombre de la mort » qu'est le monde d'aujourd'hui ; c'est le peuple messianique de Dieu, qui reste fidèle au monde qui souffre parce qu'il attend une « nouvelle terre où habitera la justice » (2 P 3,13). Pour cette Eglise, il s'agit de bien plus que de religion. Il s'agit de la vie nouvelle. Il s'agit de bien plus que de l'Eglise elle-même. Il s'agit du Royaume de Dieu. Il s'agit de plus que des hommes et des femmes. Il s'agit de la réconciliation du cosmos.

Nous apprenons aussi qu'**il y a « assez pour chacun »**. Plus une paroisse cesse d'être une Eglise qui s'occupe des besoins religieux des gens et devient une communauté vivante et participative, plus elle comptera pour l'ensemble de l'existence des gens. Les croyants ne se contentent pas de se retrouver lors du culte dominical. Mais ils sont aussi là les uns pour les autres pendant la semaine. Ce modèle est décrit dans Actes 4,32-35 :

> *« La multitude de ceux qui avaient cru n'avait qu'un cœur et qu'une âme et nul ne considérait comme sa propriété l'un quelconque de ses biens ; au contraire, ils mettaient tout en commun… Nul parmi eux n'était indigent… »*

Cette dernière phrase m'a toujours beaucoup impressionné : dans l'assemblée du Christ ressuscité, il y a toujours « assez pour chacun ». Il n'y a pas de nécessiteux. Par leur foi en Christ, ils vivent dans la présence du Christ ressuscité. Cela signifie qu'ils ont été libérés de la peur de mourir, et donc de toute avidité. Ils peuvent vivre tranquillement et modestement. Il ne s'agit pas d'un programme social communiste organisé par les premiers chrétiens. Il s'agit de leur expérience de communion dans l'Esprit du Christ ressuscité.

Est-ce une utopie ? Non, les communautés monastiques ont toujours vécu de cette manière. Pendant la période de la Réforme,

de nombreuses communautés fraternelles ont vu le jour : les frères moraves, les communautés mennonites, les huttérites et les amish. On pourrait interpréter l'émergence de ces communautés comme une manière de sortir de « ce monde mauvais ». Mais également comme une alternative radicale pour y vivre. Les communautés moraves ont rompu avec la société de classes du XVIIIe siècle. Comtes et paysans, hommes et femmes y étaient des frères et des sœurs. Pendant la dictature socialiste, les communautés chrétiennes étaient considérées comme des lieux où l'on pouvait parler vrai et sans crainte.

Aujourd'hui, nous vivons dans des sociétés compétitives marquées par des avancées sociales et des déclins, des gagnants et des perdants, une augmentation des inégalités et une diminution de la cohésion sociale. Au cœur de ces situations sociales, les communautés remplies de l'Esprit deviendront des communautés d'aide mutuelle et des lieux de confiance. Au lieu de ressentir la peur qu'engendre la compétition, les gens feront l'expérience de rencontres vécues avec respect et considération, amitié et amour. Ici, tous sont égaux et ce ne sont plus la richesse et la pauvreté ou les capacités et les limites qui définissent la valeur d'une personne. Ici, tous sont respectés dans la dignité humaine que donne le fait d'être des « bien-aimés créés à l'image de Dieu ». Mais la solidarité économique n'est que l'une des conséquences de cette vie communautaire vécue dans la présence du Christ ressuscité. Le contraire de la pauvreté n'est pas la richesse. Le contraire de la pauvreté tout comme de la richesse, c'est la vie communautaire. Parce que c'est cette vie-là qui nous rend riches : riches en amis, en frères et en sœurs. Elle nous permet généralement de nous aider les uns les autres. Dans l'expérience de la Pentecôte, nous découvrons nos richesses en termes de solidarité.

C'est dans la communauté de la Pentecôte que se réalise l'ancienne promesse donnée dans le livre de Joël :

> *« Après cela, je répandrai mon Esprit sur toute chair. Vos fils et vos filles prophétiseront, vos vieillards auront des songes et vos jeunes gens auront des visions. Même sur les serviteurs et sur les servantes, en ces temps-là, je répandrai mon Esprit »* (Joël 3,1-2).

Les premiers à expérimenter ce printemps de vie qui viendra sur toute chair seront les jeunes qui ne jouent pas encore de rôle dans la vie publique et les personnes âgées qui n'y participent plus vraiment. Voilà qu'émerge une nouvelle égalité entre les générations. Les fils et les filles prophétiseront. Les hommes et les femmes sont sur

pied d'égalité dans la communion de l'Esprit. Finis les privilèges masculins. Les serviteurs et les servantes reçoivent l'Esprit et voilà que naît une nouvelle communauté de maîtres et de serviteurs. Le Saint-Esprit ne respecte pas les distinctions sociales. Il met fin à toute société de classes. Constamment, l'Esprit Saint réveillera ces énergies démocratiques et révolutionnaires, jusqu'à ce que l'humanité ne devienne « qu'un seul cœur et une seule âme ».

Enfin, **nous nous préoccupons du cosmos réconcilié**. L'apostolat de Paul l'a emmené vers les cités du monde de l'Antiquité. Son message sur le Christ a conduit les gens à la réconciliation avec Dieu. Mais quel Dieu ? A part les discussions avec le judaïsme, ni les lettres écrites par l'apôtre et ses disciples, ni les témoignages chrétiens les plus anciens ne nous permettent de déduire l'existence d'une sorte de « dialogue inter-religieux » entre les premiers chrétiens et les tenants des nombreux cultes et mystères présents dans les cités de l'Antiquité. Pourquoi ? Je pense que c'est dû au fait que l'évangile apostolique ne proclamait pas seulement la réconciliation entre les hommes et les femmes, mais aussi la réconciliation du cosmos avec le Dieu créateur du ciel et de la terre. Ce n'était pas les autres religions qui intéressaient les premiers chrétiens des villes de l'Antiquité. Ce qui les intéressait, c'était la « dé-démonisation » et la réconciliation des forces et puissances cosmiques. Selon Colossiens 1,20, Dieu a réconcilié toutes choses en Christ, sur la terre et dans les cieux ; selon Ephésiens 1,10, Christ apporte la paix dans le cosmos en « réunissant toutes choses en lui, dans le ciel comme sur la terre ». Le Christ glorifié amène réconciliation et paix dans le monde des forces chaotiques de la nature. La foi chrétienne en la création libère les êtres humains tout à la fois de la peur de la nature et de sa déification et rend possible une vie en paix avec la nature et en harmonie avec le cosmos.

Et cela est tout aussi pertinent aujourd'hui qu'à l'époque. Comment soutenir et aimer quelqu'un qui a connu un tremblement de terre, un tsunami ou une catastrophe climatique, à moins de croire que Christ est Seigneur et qu'il règne sur ces puissances ? Il y a certainement une différence entre le fait que hier les gens se soient sentis livrés à des forces naturelles innombrables ou que, aujourd'hui, la Terre finisse en pourriture à cause de l'immense tas d'ordures laissé par un nombre incalculable d'êtres humains. Mais entre hier et aujourd'hui, c'est le même Evangile qui annonce la paix cosmique donnée par le Christ qui s'est offert lui-même pour la réconciliation du monde.

Le dialogue inter-religieux d'aujourd'hui contribue à la paix entre les religions et favorise la coexistence entre les différentes communautés religieuses. Ce qui a toute sa valeur. Pourtant, à mon avis, il y a autre chose de bien plus important : c'est le dialogue nécessaire avec le monde séculier pour favoriser la paix, la justice sociale et la guérison des blessures que nous avons infligées (et que nous infligeons toujours) à l'organisme qu'est la Terre. Il faut que l'Eglise missionnaire se joigne à des groupes qui défendent les droits de l'homme, à des forums sociaux, à Attac ou Greenpeace, même si les enjeux ne sont pas religieux mais concernent le cosmos. Le cosmos réconcilié fait partie de la communauté des humains réconciliés avec Dieu en Christ. L'Eglise du Christ est aussi l'Eglise de la terre nouvelle (2 P 3,13). Cette terre qui souffre a un magnifique avenir dans le futur de Dieu : elle deviendra pour l'éternité le lieu où Dieu habitera.

Le troisième modèle d'Eglise

Je crois que la nouvelle ère de l'Eglise sera l'âge du Saint-Esprit. Notre découverte de « l'Eglise dans la puissance de l'Esprit de Dieu » n'est pas le fait d'obscures prophéties apocalyptiques ; elle s'enracine dans des expériences vécues dans certaines communautés ecclésiales d'aujourd'hui.

Quels modèles l'Eglise a-t-elle connus au cours de son histoire ?

1. Le modèle hiérarchique

Le premier modèle d'Eglise dans le monde romano-byzantin était basé sur la « sainte règle ». Depuis Ignace d'Antioche, le modèle en vigueur était celui d'un « épiscopat monarchique » : un seul Dieu, un seul évêque, une seule Eglise.

Politiquement, le souverain unique sur terre correspondait au Dieu unique dans les cieux ; pareillement, sur le plan religieux, le grand prêtre sur terre, le *pontifex maximus*, correspondait au Dieu unique dans les cieux. Sous sa forme chrétienne, le patriarche ou le pope, tout comme *il papa* à Rome, correspondaient à Dieu le Père. Cette structure linéaire se prolonge des évêques aux prêtres. L'ordre hiérarchique repose sur le clergé, les « spirituels », qui naissent par l'Esprit de Dieu. Leur est subordonné le peuple de l'Eglise, les laïcs. Le prêtre, *in persona Christi*, est au-dessus de la communauté. C'est par lui qu'elle reçoit les dons de grâce de l'Eglise. Le signe visible de ce modèle hiérarchique est la distribution de la communion eucha-

ristique. La coupe attribuée aux laïcs fut âprement combattue. Un autre signe visible en est le célibat des hommes et l'exclusion des femmes de la prêtrise. D'un côté, Vatican I mit en évidence l'idée d'un ministère épiscopal universel du pape. Et d'un autre côté, Vatican II reconnut le « sacerdoce universel des croyants ». Afin de relier les deux, l'Eglise catholique romaine parle aujourd'hui d'une *communio hierarchica*.

2. Le modèle christocentrique

Si le modèle hiérarchique enracina sa légitimité dans la monarchie de Dieu le Père, les Eglises de la Réforme s'appuyèrent sur Christ en tant que chef de l'Eglise. C'est le Fils incarné de Dieu qui établit l'unité de son Eglise. De quelle manière ? Par le fait qu'étant le Fils Unique de Dieu, il est aussi le premier-né de nombreux frères et sœurs (Romains 8,29). C'est par cette position de fraternité ouverte qu'il permet à tous d'entrer dans une communion avec Dieu et les uns avec les autres. Dans la Thèse III de la Déclaration théologique de Barmen de 1943, il est dit que « l'Eglise est la communauté des frères (et des sœurs) où Jésus-Christ se manifeste aujourd'hui comme Seigneur, dans la Parole et les sacrements et par l'action du Saint-Esprit ». La communion avec le Christ fait de l'Eglise une communion de frères et de sœurs où tous sont égaux. Par la foi, tous sont enfants de Dieu, et dans une même égalité, tous sont prêtres et rois. Le « sacerdoce universel des croyants » dissout ainsi la fracture entre clercs et laïcs. Il n'y a plus de laïcs. Tous les chrétiens sont des « spirituels » revêtus de l'Esprit.

Selon les conceptions réformées, il n'y a pas non plus de fracture entre les théologiens et les laïcs. Tous les chrétiens qui font preuve de foi et d'entendement sont des théologiens. L'Eglise ne se donne pas une visibilité au travers d'une hiérarchie mais au moyen de synodes rassemblant ses paroisses. L'unité de l'Eglise ne s'exprime pas par une hiérarchie mais par la notion d'alliance (sur le modèle d'Israël), qui est au cœur du système presbytéro-synodal.

3. Le modèle charismatique

Aujourd'hui, bien des communautés font l'expérience de la présence charismatique de l'Esprit Saint. J'entends par là la vision paulienne telle qu'elle est décrite dans 1 Corinthiens 12–14. Lorsqu'une communauté s'ouvre aux divers dons et énergies qui l'habitent, elle accepte chacun tel qu'il est. Avec ses dons et ses compétences

propres, chaque personne contribue à l'édification de la communauté et à l'expansion du Royaume de Dieu. Personne n'occupe un rang plus élevé de par sa contribution à la communauté. Paul dit dans 1 Corinthiens 14,26 : « Quand vous êtes réunis, chacun peut chanter un cantique, apporter un enseignement ou une révélation, parler en langues ou interpréter : que tout se fasse pour l'édification commune ». « Il y a diversité de dons de la grâce, mais c'est le même Esprit » (1 Corinthiens 12,4). Il n'y a donc ni pluralisme, ni relativisme, ni chaos à craindre. Il s'agit simplement de faire confiance à l'Esprit de Dieu qui unit. L'Esprit qui donne la vie est la source d'une multiplicité de formes de vie et de capacités originales qui sont aussi évolutives que la création. L'Esprit donne à chacun et à chacune ce qui lui est propre. Chaque membre de la communauté n'est pas seulement un auditeur de la Parole, ni uniquement un enfant de Dieu. Chacun est aussi un expert pour tout ce qui concerne sa propre vie et ses énergies vitales personnelles. A partir de la fraternité sans distinctions vécue en Christ, la pluralité des expériences de l'Esprit Saint se déploie en une diversité multicolore de charismes. Tout comme on le disait au sujet de la communauté de la première Pentecôte, « tous sont remplis de l'Esprit Saint ». Dans la communauté charismatique, des chrétiens de tous âges reçoivent le courage de vivre les expériences de foi qui leur sont propres et de faire bénéficier de leurs apports la communauté du Royaume de Dieu qui vient.

4. Le renouveau eschatologique de l'Eglise

Au cours de son histoire, la chrétienté a vécu l'expérience de l'Eglise *hiérarchique* de Dieu le Père puis celle de l'Eglise *fraternelle* de Dieu le Fils. Elle vit maintenant l'expérience de l'Eglise *charismatique* de Dieu l'Esprit Saint. Actuellement pourtant, ces trois formes d'Eglise coexistent simultanément et s'influencent mutuellement. Le cardinal Ratzinger observait une « congrégationalisation » de l'Eglise catholique romaine. Et aujourd'hui, quantité d'Eglises protestantes dans le monde entier font l'expérience d'une « Pentecôtalisation » de leurs communautés. Au XIXe siècle, on considérait l'histoire du salut comme la séquence des Eglises de Pierre, puis de Paul et finalement de Jean. Si on laisse de côté la notion de progrès sous-jacente à cette conception, « l'Eglise vivant dans la puissance de l'Esprit » nous rappelle la promesse faite dans le contexte apocalyptique du livre de Joël : « Je placerai des prodiges dans le ciel et sur la terre, du sang, du feu et des colonnes de fumée. Le soleil se changera en ténèbres et la lune en sang » (Joël 3,3-4). Quel que soit

le rapport de ces paroles avec les « Derniers Jours », la vie humaine est de plus en plus menacée, tout comme l'est celle de la Terre. Et ces mots de Friedrich Hölderlin se font l'écho de la réponse divine que nous espérons :

Là où il y a danger
Là grandit aussi la délivrance.

L'unité trinitaire de l'Eglise

« Agir localement – penser globalement » ! Tout en réfléchissant au ciel immense du Dieu Trois fois Un, me voici revenu à ma paroisse locale *Jacobus* à Tübingen…

Tout d'abord, il faut dire que, pour certaines personnes, la doctrine chrétienne de la Trinité est un vaste mystère que les théologiens eux-mêmes ne parviennent pas à comprendre. Ils estiment qu'il s'agit d'une spéculation sans aucune incidence sur la vie concrète. Tout cela est faux. La simple vie avec Christ repose sur une triple structure : Je vis en communion avec Christ. Son Dieu et son Père deviennent aussi mon Dieu et mon Père. Avec lui, je m'écrie « Abba, Père bien-aimé ». Et puis, dans la communion avec Christ, je fais l'expérience que « sa grâce se renouvelle tous les matins ». Je fais l'expérience des énergies de vie de l'Esprit de Dieu. Elles me consolent et font de moi une personne vivante. Je ne me contente pas de *croire* au Dieu Trois fois Un. Je *vis* dans une communion avec Jésus, le Père et le Saint-Esprit. Voilà en clair le secret de la *triunité*. « Que la grâce du Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu (le Père) et la communion du Saint-Esprit soient avec vous tous » (2 Corinthiens 13,13).

Ensuite, le fondement et la vie de l'Eglise ne reposent pas soit sur la royauté du Père, soit sur la fraternité du Fils, soit sur la communion du Saint-Esprit, mais elles dépendent de l'unité et de l'action conjointe du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Cyprien avait raison lorsqu'il disait : « L'Eglise est le peuple devenu un par l'unité du Père, du Fils et du Saint-Esprit ».

C'est aussi ce que montre clairement la prière de Jésus dans Jean 17,21 : « Que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi, qu'ils soient un en nous eux aussi, afin que le monde croie… »

La communauté des croyants correspond à l'habitation mutuelle du Fils dans le Père et du Père dans le Fils : qu'ils soient un comme nous, dit Jésus à son Père. Notre communion est le reflet et la marque de la communion trinitaire de Dieu. C'est même plus que cela : « Que tous soient un en nous ! ». La communion des croyants existe de

manière mystique dans le Dieu trinitaire. Le Dieu trinitaire est le lieu très vaste où nous nous embrassons les uns les autres. C'est le champ de force de l'amour qui fait de nous, et les uns avec les autres, des personnes vivantes. C'est l'avenir ouvert qui nous invite à l'espérance. ■

Ḥokhma 105/2014, pp. 16-37

par Glenn Smith,
doyen académique de l'Institut de théologie pour la francophonie (Université de Laval) et directeur général de Direction Chrétienne (Canada).

Déclin et renouveau des Eglises

L'exemple des protestants francophones du Québec depuis 1960

Introduction[1]

La recherche et les détails qui étayent cet article ont pour assises trois réalités enracinées dans le Québec actuel. Premièrement, la Francophonie fait face à des changements extrêmes. La mondialisation est devenue un sujet de réflexion crucial tant pour l'Eglise que pour le milieu de la finance, de la technologie et de la démographie[2]. La Francophonie, qui compte 51 entités politiques de langue française, est un bel exemple de ce mouvement planétaire du début du XXIe siècle. Grâce à ses efforts, le Québec a su s'installer au cœur de la Francophonie et il a contribué à cette avancée vers la mondialisation. La province regarde d'ailleurs de plus en plus dans cette direction pour

[1] L'auteur remercie la maison d'édition Brill aux Pays-Bas de lui avoir permis d'utiliser un article qu'il a écrit, intitulé « A Brief Socio-Demographic Portrait of French-Speaking Protestantism in Quebec since 1960 », pp. 265-283. *French-Speaking Protestants in Canada – Historical Essays*. éds Jason Zuidema, Leiden, Boston, Brill, 2011. L'auteur remercie Jeannine Lambert et Carole Tapin pour la traduction et la révision de cet article. Il remercie aussi les lecteurs extérieurs qui ont lu l'article et qui lui ont fait des suggestions. Ces données se trouvent aussi dans l'article « Portrait des protestants francophones du Québec depuis 1960 », publié par Marie-Claude Rocher dans *Panorama : les Eglises franco-protestantes du Québec depuis 1960* (pp. 260 à 275).

[2] M. Steger, *Globalisation: A Short Introduction*, Londres, Oxford University Press, 2008 ; Jean-Sébastien Guy, *L'idée de mondialisation*, Montréal, Liber, 2007 ; Robert J. Schreiter, *The New Catholicity*, Maryknoll, Orbis, 1997.

s'orienter plutôt que vers le Canada anglais. Deuxièmement, dans ce réseau politique, l'urbanisation explose littéralement. Les villes de Montréal et de Québec sont des chefs de file parmi les 40 villes qui comptent 500 000 habitants et plus dans ce réseau que forme la Francophonie. Bien que la portée d'une telle direction politique soit énorme, les Eglises commencent à peine à s'en soucier. Troisièmement, en dépit de la constante marginalisation de l'importance sociale des institutions religieuses, l'adhésion aux croyances religieuses traditionnelles et un ferme attachement aux racines spirituelles sont bien présents au Québec. Plusieurs des observateurs qui ont participé aux recherches en vue de cet article sont d'avis que la formation de dirigeants-praticiens, vraiment capables d'accomplir une mission contextualisée dans un endroit comme le Québec, doit nécessairement prendre sa source dans ces réalités nouvellement réfléchies. Il est nécessaire que de nouveaux gestes soient posés afin de rapprocher les Eglises, les missions, les confessions et les institutions théologiques et de les amener à former des accords de partenariat. Ils pensent que, sans cela, l'Eglise ne pourra pas survivre dans cette culture.

Dans cet article, nous examinerons la situation de l'Eglise protestante au Québec au début de la deuxième décennie du XXIe siècle. Un des traits communs du protestantisme francophone, c'est son engagement envers la foi et la pratique évangéliques. Le Québec se distingue du reste de l'Amérique du Nord : ses Eglises traditionnelles ou à caractère liturgique[3] ne représentent qu'une toute petite minorité. La foi et le vécu des évangéliques anglophones, eux, y émergent tout doucement après un déclin d'une durée de cinquante ans, dû au paysage politique plutôt incertain. Dans les faits, le Recensement de 2011 nous révèle que ceux qui s'identifient aux protestants évangéliques au Québec surpassent le nombre de ceux qui s'identifient aux confessions dites traditionnelles (voir les tableaux 7 et 8 ci-dessous). C'est le deuxième recensement qui fait ressortir cette tendance dans l'histoire des protestants au Québec. Nos recherches démontrent bien que l'immigration a ravivé l'Eglise et que ce phénomène est des plus fascinants au Québec actuellement. Toutefois, ce que nous retenons de ces récentes initiatives, c'est que le segment évangélique du protestantisme prend au sérieux le contexte québécois – tant les principales communautés linguistiques que les communautés culturelles.

L'accroissement de l'intérêt pour la mission au Québec, inexistant depuis des décennies, explique en grande partie ce phénomène.

---

[3] Voir Smith, 1998, 1999, 2005a, 2005b, 2008, 2011.

Quoique les confessions protestantes aient toujours prévalu sur les sociétés missionnaires dans la province, depuis le début du XXIe siècle, on voit s'y déployer une plus grande activité que prévu.

La période que nous couvrons dans cet article prend sa source à l'été 1967. A cette époque, les protestants francophones et anglophones ont collaboré et œuvré au pavillon des Sermons de la science de l'Exposition universelle[4]. Cet effort concerté émanait de la vision d'un petit groupe de laïcs qui désirait ardemment que l'Evangile soit clairement présenté à l'exposition internationale de 1967, événement qui coïncidait avec le centenaire du Canada. Du jour de l'incorporation des Sermons de la science 67, le 24 novembre 1964, à l'ouverture de l'exposition, le 29 avril 1967, des décisions importantes furent prises, suivies d'événements cruciaux qui ont permis à cette vision de devenir réalité. En plus des fonds nécessaires à la construction du pavillon (737 000 $, une énorme somme pour l'époque qui a été trouvée) et la traduction en français des films qui avaient servi à l'Exposition universelle de New York en 1964, la stratégie est aussi devenue le projet commun des protestants évangéliques du Québec et du Canada qui dura toute l'année centenaire du pays. Les 16 films qu'on a présentés à New York, qui avaient été créés par l'Institut des sciences Moody de Chicago, avaient déjà servi dans de multiples événements internationaux. Plus de 60 comités ont été créés partout au Canada pour former les conseillers qui feraient un suivi auprès des gens intéressés. 8200 personnes ont suivi cette formation, 1500 sont devenues hôtes et hôtesses, 150 ont été formées pour animer des études bibliques maison, et 19 000 cours bibliques par correspondance ont été distribués.

Le pavillon offrait 17 présentations de films par jour et, en moyenne, 5000 personnes ont pu y assister quotidiennement pendant les six mois qu'a duré l'exposition. Ces personnes ont aussi eu droit à quatre démonstrations scientifiques chaque jour. D'avril à octobre 1967, 840 538 personnes ont visionné un des films présentés, et 261 308 ont demandé à en savoir plus sur le contenu des films pour ensuite se joindre à des petits groupes. Le maire Jean Drapeau estimait qu'il y aurait environ 50 millions de visiteurs à l'Expo 67, et on prévoyait que, de ce nombre, 70 % seraient des anglophones et 30 % des Québécois francophones. Cependant, ces pourcentages ont été inversés. Près de 2 millions de Québécois francophones ont assisté à

---

[4] Pour obtenir l'historique de ces événements, voir Smith, 1998, ainsi que les archives de Direction Chrétienne. Une longue entrevue avec le Père Irénée Beaubien, fondateur du Pavillon chrétien à l'Expo 67, confirme son encouragement et son estime par rapport aux efforts du pavillon des Sermons de la science. Il est aussi le fondateur du Centre canadien d'œcuménisme.

l'un des films du pavillon, et dans ce climat post-Vatican II, le pavillon s'est transformé en un lieu de dialogue œcuménique et de renouveau spirituel.

Cet article se divise en trois parties. La première se penche sur l'évolution du contexte religieux et culturel dans lequel se trouvent les Eglises protestantes de langue française[5]. La deuxième examine l'état actuel des Eglises protestantes, et plus précisément l'évolution de la démographie au cours des cinquante dernières années. Enfin, dans la dernière partie, l'auteur aborde brièvement les différents problèmes qui sont ressortis au cours de ses recherches et auxquels font face les Eglises protestantes.

Les trois réalités du paysage religieux et culturel du Québec

« A un moment donné, en 1966, les Eglises se sont vidées en moins de deux. C'est un étrange phénomène que personne n'a encore été en mesure d'expliquer. »[6]

De nombreux auteurs continuent de souligner trois tendances qui nourrissent l'imaginaire social du Québec. Dans une culture post-chrétienne, les Eglises doivent en tenir compte dans le but de réfléchir sur la spiritualité dans ce contexte.

A. *La sécularité*[7]*, ce changement dans l'état des croyances, y compris le processus par lequel la portée de la religion se marginalise dans la société, est une réalité toujours présente. Par ailleurs, pour Montréal, le (post)modernisme a des racines intellectuelles mais non architecturales*[8]*. Le pluralisme idéologique et l'hyper-individualité qui s'ensuivent doivent être pris beaucoup plus au sérieux.*

---

[5] Pour une excellente présentation sur l'Eglise catholique romaine au Québec depuis 1980, voir Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, *Le catholicisme québécois*, Sainte-Foy, PUL, 2000 ; Gregory Baum, *The Church in Quebec*, Ottawa, Novalis, 1991 ; Fernand Dumont, *Une foi partagée*, Montréal, Bellarmin, 1996.

[6] Il s'agit du commentaire perspicace que le Père Leclerc – le prêtre qui joue dans le film *Les invasions barbares* de Denys Arcand – fait à un expert en art français.

[7] Pour une bonne définition du terme « sécularité », voir l'ouvrage de Charles Taylor, *L'âge séculier*, Montréal, Les Editions du Boréal, 2011. Le lecteur est surtout invité à voir comment M. Taylor nuance trois emplois du mot « séculier ». Le 12e chapitre, « L'Age de la mobilisation », est d'une certaine importance parce qu'il nous aide à comprendre la foi chrétienne dans un lieu comme le Québec.

[8] En 1979, le CREPUQ (Conférence des recteurs et des principaux des universités du Québec) a demandé un rapport sur la « connaissance dans les sociétés les plus développées ». Montréal a été le contexte sur lequel Jean-François Lyotard a écrit dans son ouvrage *La condition postmoderne*, Collection Critique, Paris, Editions de Minuit, 1979.

Le séculier n'élimine pas le religieux, contrairement à ce que disent les anciennes théories sur la sécularisation. La liaison qui existe entre les aspects séculiers et religieux de la vie publique impacte et influence tout un chacun et de multiples façons[9]. Mais la « condition » sociale de la religion change définitivement. A cause des structures de la culture, elle est obligée de redéfinir la nature, le fondement et l'étendue de son autorité. D'ailleurs, dans plusieurs cultures occidentales, on commence à interpréter le monde sans faire référence à la religion et à son symbolisme. La religion n'est pas annihilée, mais elle est déplacée comme l'élément intégrateur déterminant de cet imaginaire social.

Cette marginalisation « à la québécoise » signifie deux choses. Premièrement, en dépit de l'affiliation religieuse, la foi et la pratique religieuse sont largement privatisées. Deuxièmement, les gens vouent leur allégeance religieuse à l'économie, à l'identité nationale ou à des causes qui demandent une dévotion inconditionnelle. David Martin a démontré que dans les sociétés catholiques romaines d'autrefois, très homogènes, la sécularisation voulait simplement dire que l'« espoir » empruntait la voie de la « politique »[10].

Bon nombre d'auteurs tentent de définir et d'échafauder des théories sur le processus de la marginalisation du fait religieux dans les sociétés modernes, ce croisement au sein de la (post)modernité d'une société industrialisée et scientifique grandissante, de la foi religieuse et de la marginalisation de ses pratiques[11]. Il s'en trouve pour relier le processus entier à l'industrialisation et à l'urbanisation. D'autres l'associent plutôt au conflit entre la science et la religion.

Dans la culture, l'Eglise a été éclipsée par la technologie et l'économie moderne. Bien entendu, il y a des exceptions, tant dans le processus que dans l'influence qu'il exerce, mais c'est bien évident. L'Eglise et le rôle social de la religion se sont largement marginalisés.

Les conséquences sont indéniables. Les multiples visions du monde et leurs manifestations, l'ordre et le chaos, toujours en tension, les symboles, la vie sans cesse changeante : voilà ce qui définit le nouvel ordre. Tout a été déconstruit. Ernest Gellner en fait clairement ressortir la raison : « Le post-modernisme semble clairement

---

[9] Peter Berger (éds), *The Desecularization of the World*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, p. 2.

[10] David Martin, *A General Theory of Secularization*, New York, Harper and Row, 1978, p. 63.

[11] Voir les ouvrages de MM. Berger et Martin et le premier chapitre de l'ouvrage de M. Taylor.

en faveur du relativisme, dans la mesure où il fait preuve de clarté, et il est hostile à l'idée d'une vérité unique, exclusive, objective, externe et transcendante. La vérité est insaisissable, polymorphe, introspective et subjective »[12]. Alors que croissaient les centres urbains et que l'influence de leurs cultures se propageait, les Eglises protestantes et catholiques ont été vues comme incapables d'aider leurs membres à faire face à toutes ces mutations. Leur contribution à la culture était au plus bas.

B. Une analyse de l'imaginaire social des Québécois révèle que la religion y est vivante et bien ancrée dans la culture et que la spiritualité est à la base de l'adhésion religieuse.

L'affiliation religieuse de la population du Québec demeure attachée à l'Eglise catholique romaine. 75 % des Québécois continuent à se reconnaître comme catholiques romains. De plus, huit catholiques sur dix s'identifient toujours à la religion de leurs parents et si ce n'est pas le cas, ils disent simplement qu'ils n'ont pas de religion[13] (Bibby, 2002 et 2007).

Tableau 1. Identification religieuse : Québec, 1961-2011

	Catholique	*Protestant*	*Orthodoxe*	*Autres religions*	*Aucun*	*Totaux*
1961	88 %	9	1	2	< 1	100
1971	87	8	2	2	1	100
1981	87	6	2	3	2	100
1991	86	5	2	3	4	100
2001	83	5	2	4	6	100
2011	74,5	5,1	1,6	6,7	12,1	100

Source : Statistique Canada

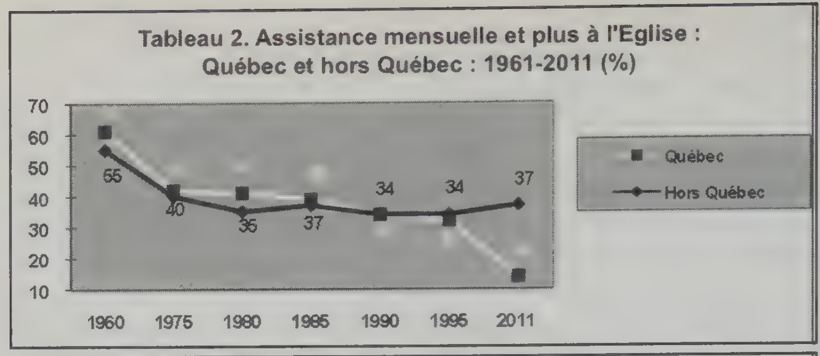
Cependant, cette affiliation religieuse ne se traduit pas nécessairement par une hausse de la fréquentation de l'Eglise. Avec l'aide de l'étude de Norbert Lacoste de 1961 et selon les données sur la religion recueillies dans diverses études produites depuis, le tableau suivant illustre le déclin de la fréquentation hebdomadaire de l'Eglise catholique romaine au cours des cinquante dernières années[14].

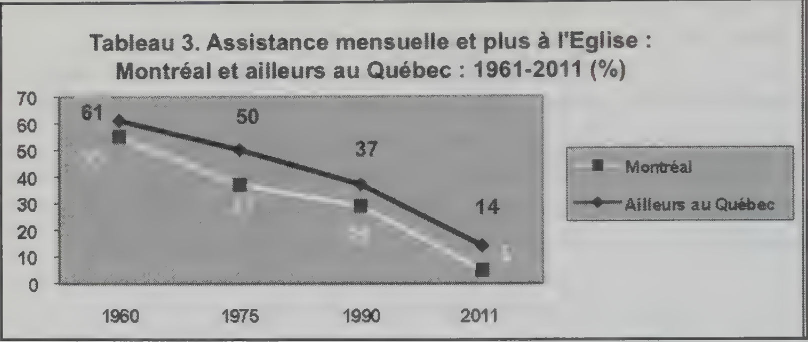
---

[12] E. Gellner, *Postmodernism, Reason & Religion*, Londres, Routledge, 1994, p. 26.

[13] Reginald Bibby, *Restless Gods: The Renaissance of Religion in Canada*, Toronto, Stoddard, 2007, et son essai non publié « The Bibby Report on Catholicism in Quebec », 2007.

[14] Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, *Le catholicisme québécois*, Sainte-Foy, PUL, 2000, pp. 67-71.





L'affiliation et la fréquentation de l'Eglise n'expliquent pas tout. Chaque recherche sur la place de la religion dans la vie publique au Québec et, plus particulièrement, les débats sur la place de la religion dans les écoles nous attestent ce qui suit. En 1999, la firme québécoise de sondage Léger et Léger nous rapportait que seulement 18 % des répondants étaient d'avis que la religion était très importante ou assez importante pour la vie d'aujourd'hui. Vingt ans plus tôt, 80 % des gens pensaient que la religion était importante ou assez importante. Toutefois, lorsque les sondeurs s'enquéraient sur ce que les gens désiraient plutôt que sur ce qu'ils percevaient, 83 % des répondants souhaitaient que la religion occupe une plus grande place dans la vie publique. Comme l'a dit Ron Graham, dans un commentaire sur le Québec : « On ne fait pas disparaître trois siècles de mysticisme en trois décennies de matérialisme »[15].

Une observation supplémentaire nous permet de conclure que la spiritualité est à la source de l'affiliation religieuse. Il est intéressant de noter que 63 % des Québécois qui affirment n'avoir aucune affiliation religieuse croient quand même que la spiritualité est très

---

[15] Ron Graham, *God's Dominion: A Sceptic's Quest*, Toronto, McClelland Stewart, 1990, p. 123, traduction libre.

importante ou assez importante pour eux. C'est légèrement en dessous de ce que croient les catholiques romains (74 %), les protestants (75 %) et tout autre adhérent à une foi quelconque (83 %).

Serge Larivée, professeur de psychologie de l'éducation à l'Université de Montréal, a découvert, dans une étude qu'il a effectuée, que 89 % de tous les livres de « science » vendus en librairie au Québec en 2002 traitaient de « sciences douces (ou souples) » : manifestations ésotériques, astrologie, phénomènes paranormaux, psychologie populaire, spiritualité. Ces pourcentages qui reflètent certes un intérêt pour le monde spirituel entrent en contradiction avec les résultats plus faibles d'études sur l'affiliation religieuse. En fait, un nombre important de libraires affirme que plus de 50 % de leur chiffre d'affaires provient de ce type d'ouvrages. Au Québec, 80 % des revenus de la ligne sans frais 1-900 de Bell Canada viennent des services d'astrologie. La pornographie rafle le reste[16].

La teneur des croyances n'est pas sans rapport avec les changements socio-culturels qu'a connus le Québec au cours des cinquante dernières années. Comme nous l'avons vu dans le tableau précédent, ces changements incluent un immense déclin de 67 % de la fréquentation hebdomadaire de l'Eglise. Bien que 85 % à 88 % des Québécois continuent d'affirmer qu'ils croient en Dieu (selon les données d'un sondage de la firme Angus Reid et de la firme québécoise CROP effectué en avril 2006), les résultats changent lorsque vous demandez aux mêmes Québécois de décrire ce Dieu en qui ils croient. Près de 31 % parlent du Dieu évoqué dans les enseignements traditionnels de l'Eglise, 46 % croient en un Créateur de type « à ma façon », 14 % disent que cet être suprême n'est qu'une force (ce qui s'apparente aux croyances du Nouvel Age) et 8 % des personnes qui disent « croire en Dieu » affirment que « la vie est seulement biologique ». Ceci démontre que les Québécois sont très sélectifs en ce qui concerne les doctrines chrétiennes. A l'instar d'une majorité de Canadiens, 61 % croient aux anges, 67 % au ciel et 62 % aux miracles des temps modernes. Mais contrairement aux Canadiens, seulement 32 % croient à l'enfer et à Satan.

C. Deux phénomènes parallèles dans le paysage socio-religieux influent sur la vie des Eglises. Ces considérations ont trait aux offrandes et au bénévolat.

Il est notoire que les Québécois sont ceux qui donnent le moins (et de loin) aux œuvres de charité, comme le démontrent leurs décla-

[16] Sylvie Saint-Jacques, *La Presse*, mercredi 12 mars, 2003, section E, pp. 1-2.

rations de revenus. Les Nunavimiuts donnent le plus avec en moyenne des dons annuels de 500 $ par personne. Au Québec, on parle d'un don moyen de 130 $ (selon une étude de Statistique Canada faite en 2007). Même les confessions évangéliques francophones d'envergure continuent de subventionner plus de 60 % de leurs Eglises qui ont pourtant 20 ans d'existence. De plus, la participation bénévole continue d'être la plus basse du pays, malgré le fait que le nombre d'heures de bénévolat par année soit en hausse[17]. Etant donné que le taux de bénévolat est directement lié à la fréquentation hebdomadaire de l'Eglise, il est peu probable que l'on voie un revirement de cette tendance dans les années à venir[18].

L'étude qualitative de cette recherche confirme que ces faits représentent un défi pour les praticiens protestants dans le ministère et, surtout, pour les implanteurs d'Eglises. Quoique la culture marginalise la portée sociale de la religion – fait attesté par les chiffres sur la fréquentation hebdomadaire de l'Eglise et la pléthore de certaines croyances traditionnelles plutôt déconcertantes – les gens conservent leur pratique « du bout des lèvres » et leurs traditions

---

[17] Statistique Canada, *Canada Survey of Giving, Volunteering and Participating*, 2004 et 2007. Il y a une décennie, le sociologue québécois Gary Caldwell a documenté le déclin étonnant de la participation québécoise aux activités de la société civile en comparaison à celle de l'Ontario (qui imite le taux national) et de la Saskatchewan (qui parfois surpasse le taux de toutes les provinces), dont 54 % des gens dans cette province des Prairies font du bénévolat sous une forme ou une autre, que ce soit dans les sports, à l'école, dans les loisirs ou pour des organisations sœurs. En Ontario, ce pourcentage décline à 43 %, égal à la moyenne canadienne. Cependant, au Québec, le taux atteint 33 %, et il est plus bas pour les gens de moins de 44 ans. M. Caldwell a démontré qu'au Québec, les résultats étaient nuancés à cause de la langue (49 % d'anglophones font du bénévolat) et de l'affiliation religieuse. Les protestants montrent le chemin avec 46 %, ils sont suivis des individus d'autres traditions religieuses. Les individus sans aucune affiliation religieuse font du bénévolat à un taux de 39 %. Les catholiques romains se situent au dernier rang avec un taux de 31 %. Cependant, ces distinctions linguistiques et religieuses ne tiennent pas la route en Ontario où les Franco-Ontariens participent plus que les anglophones (47 % c. 43 %), et les catholiques romains dans ces deux provinces reflètent la norme provinciale, mais leurs pourcentages demeurent les plus bas dans l'analyse. (Par ex. : 52 % des protestants en Ontario font du bénévolat contre 44 % des catholiques romains. En Saskatchewan, 61 % des protestants contre 59 % de catholiques romains font du bénévolat.) Gary Caldwell et Paul Reed, « Civic Participation in Canada: Is Quebec Different? », publié dans *Inroads*, n° 8, 1999, pp. 215-222. Voir aussi *Caring Canadians, Involved Canadians: Highlights from the 1997 Survey of giving, Volunteering and Participating*, pp. 71, 542, XPE, Ottawa, Statistique Canada, 1998.

[18] Statistique Canada, *Canada Survey of Giving, Volunteering and Participating*, 2004 et 2007, 2e chapitre.

religieuses. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle plusieurs observateurs s'entendent pour dire que l'implantation d'Eglises et leur croissance demeurent un défi. Selon ce que l'auteur de cet article a ouï dire, tant et aussi longtemps que les défis rattachés à l'imaginaire social ne seront pas abordés, tout effort sera marginalisé dans cette culture. Ces défis se trouvent sur le plan de la contextualisation de la mission de Dieu (*missio Dei*) dans la culture québécoise. Dans la contextualisation, on désire communiquer l'Evangile en parole et en action et établir des groupes de personnes qui auront à leur tour le désir de devenir des disciples de Jésus, en respectant leur contexte (culturel), en présentant Jésus-Christ de façon à répondre aux besoins les plus profonds des participants et à transformer leur vision du monde et à leur donner l'occasion de suivre Jésus tout en demeurant dans leur culture. Selon l'auteur, ces défis sont aux prises avec l'hyper-individualité, l'hyper-sexualité et l'hyper-consommation dans la culture québécoise.

Etude des données sur l'Eglise

Les études précédentes sur la situation et les besoins de l'Eglise protestante au Québec se sont concentrées sur l'accroissement des Eglises et la sous-représentation des Eglises dans les six centres urbains d'importance de la province. La plupart des études fouillées effectuées au cours des trois dernières décennies, sauf celles de Statistique Canada, l'ont été par des gens associés à Direction Chrétienne inc., située à Montréal[19]. Le tableau 4 décrit la croissance des Eglises protestantes depuis cinquante ans et signale le nombre d'Eglises locales chez les francophones et les anglophones. (Le tableau 8 de l'annexe illustre les changements en 2001 sur le plan des Eglises par rapport à leur confession et compare la fréquentation hebdomadaire avec le taux d'auto-identification à partir des données du Recensement de 2001.) A compter de 2007, Direction Chrétienne a cessé de deman-

[19] Cette recherche a été effectuée par Luc Lambert et Pamela Gebauer de Direction Chrétienne. Au tout début, en 1984, Direction Chrétienne avait demandé à chaque confession de lui remettre une liste de ses Eglises pour les faire paraître dans le *Répertoire Chrétien*, alors publié sur une base annuelle. Ensuite, une fois l'information reçue, on la confirmait. Ce tableau ne représente que des tendances parce que l'exactitude, surtout avant 1984, était presque impossible à obtenir. Le lecteur remarquera la forte baisse du nombre des Eglises anglicanes et de l'Eglise unie, due en grande partie à la manière de compter les Eglises. Le nombre des Eglises est beaucoup plus élevé (pour les anglicans et pour l'Eglise unie) que celui des adresses actuelles soumises par leur siège social au Québec qui sont rapportées aux tableaux 4 et 8.

der aux Eglises de divulguer l'origine ethnique de leur communauté[20]. Cependant, dans les tableaux suivants, nous mettrons en relief certains chiffres en rapport avec les Eglises et sur la base de leur appartenance ethnique.

TABLEAU 4 – Eglises par confessions protestantes depuis 1960

	1960	1980	2013
Eglise anglicane	275	234	136
Eglise unie	250	210	70
Eglise presbytérienne	63	58	40
Assemblées des Frères	30	51	54
Ass. des Eglises baptistes évang.	21	43	93
Ass. de la Pentecôte du Canada	21	90	106
Eglise luthérienne	10	15	15
Association des Eglises évang.	5	9	21
CBOQ	20	19	19
Union des Eglises baptistes	9	13	28
Armée du Salut	6	7	6
Alliance chrétienne et missionnaire	3	11	36
Eglise mennonite	2	2	3
Canadian Assemblies of God	2	6	6
Eglises baptistes indépendantes	2	6	15
Eglises sans affiliation	2	2	139
Eglise apostolique	1	1	5
ACF[21]	—	—	22
Eglise du Nazaréen	1	8	8
Eglise baptiste du Sud (CNBC)	—	—	35
Eglise évangélique libre	—	4	2
Eglise des Frères mennonites	—	6	14
Elim Fellowship	—	—	14
Les Assemblées de Dieu indépendantes	—	10	39
Eglises de La Bible Parle	—	—	4
Baptist General Conference	—	—	9
Eglise réformée du Québec	—	—	5
Eglise méthodiste libre	—	3	7
Communion intern. de la grâce	—	—	6
Confession avec une seule Eglise	—	—	31
Eglise de la Pentecôte unie	—	1	5
Eglise des apôtres de J.-C.	—	1	4
Anglican Network in Canada ANiC	—	—	3
Evangelical Missionary Church	—	—	1
Eglise de Dieu	—	—	34
Christian Reformed Church	1	1	1
Total	**724**	**811**	**1036**

[20] Une communauté culturelle est le terme commun employé pour décrire les individus nés à l'étranger (autre pays que le Canada).

[21] L'Association chrétienne pour la Francophonie (ACF) a vu le jour en 2007, formée surtout d'Eglises des Assemblées de la Pentecôte du Canada.

Tableau 5 – Les 17 régions administratives du Québec – données de 2013

Régions		Municipalités	Population	Eglises Fr.	Eglises Ang.	Eglises Ethnique	Total des Eglises
01	Bas Saint-Laurent	114	199 834	15	1	0	16
02	Saguenay-Lac-Saint-Jean	51	273 009	16	0	0	16
03	Capitale nationale	61	707 984	37	15	2	54
04	Mauricie	44	263 269	18	1	0	19
05	Estrie	89	315 487	25	42	0	67
06	Montréal	16	1 981 672	86	140	174	400
07	Outaouais	67	372 329	22	21	0	43
08	Abitibi-Témiscamingue	73	146 753	15	0	1	16
09	Côte Nord	43	95 647	8	3	2	13
10	Nord-du-Québec	27	42 993	4	6	6	16
11	Gaspésie – Iles-de-la-Madeleine	45	92 536	8	18	0	26
12	Chaudière – Appalaches	136	408 188	27	3	0	30
13	Laval	1	409 718	17	9	16	42
14	Lanaudière	61	476 941	26	3	1	30
15	Laurentides	76	563 139	34	24	1	59
16	Montérégie	171	1 470 252	86	67	14	167
17	Centre-du-Québec	82	235 005	17	5	0	22
Total		1157	8 054 756	**461**	**358**	**217**	**1036**

Le territoire de la province du Québec est réparti en trois niveaux administratifs. On y trouve quelque 1600 municipalités, 102 régions municipales et 17 régions administratives. Le tableau 5 présente des données sur les Eglises locales dans les régions administratives, ventilant les Eglises ethniques des Eglises françaises ou anglaises[22].

Tableau 6
Données de 2006 sur les Eglises évangéliques françaises et anglaises dans les six centres urbains principaux du Québec

Villes	Population de 2006			Eglises évangéliques		
	F*	A*	CC*	F*	A*	CC*
Grand Montréal	2 328 400	425 635	760 445	173	202	224
Québec	671 145	10 250	19 415	39	10	1
Gatineau	167 125	23 275	18 105	15	8	
Saguenay	146 435	1 100	1 695	9	2	
Sherbrooke	165 110	8 845	8 385	17	17	
Trois-Rivières	134 255	1 305	2 495	10	1	

F* = francophone ; A* = anglophone ; CC* = communautés culturelles

Dans la foulée de la récente urbanisation et les changements de croyances décrits ci-dessus, les villes du Québec d'aujourd'hui montrent une grande fluidité spirituelle. Le tableau 6 illustre ce fait. Dans les six régions métropolitaines de recensement de 2006, nous dénombrons 263 Eglises protestantes francophones. En d'autres mots, 45 % des Eglises françaises desservent environ 70 % de la population francophone. Les 217 autres Eglises se trouvent dans des villes de moins de 100 000 habitants.

En plus de cette façon d'étudier la répartition des Eglises au Québec, Direction Chrétienne a aussi examiné d'autres variables caractérisant les Eglises protestantes au Québec. Les implanteurs d'Eglises estiment que le Québec a « besoin » de 25 000 nouvelles Eglises[23]. En 2002, ils estimaient ce nombre à 3092. Ils arrivent à ce nombre en se fondant sur le ratio d'une Eglise pour 2000 résidents. (C'est le même ratio qu'utilise le Collège des pharmaciens pour évaluer le nombre de pharmacies nécessaire dans une communauté.)

---

[22] Ce qui explique le petit écart dans les totaux des tableaux 4 et 5.

[23] Pour la justification de cette approche, voir Transforme Québec – www.transformequebec.com. « Comme la taille moyenne des Eglises en Amérique du Nord est d'environ 100 personnes, il y aurait 2,5 millions de Québécois dans nos Eglises chaque semaine ou 25 % de la population québécoise, estimation de 2005. »

Quant à cette hypothèse ou à la missiologie qu'elle met en avant, un doute persiste sur leur pertinence dans la culture québécoise. D'autres questions connexes sur l'implantation d'Eglises ressortent dans les conversations. *Qu'en est-il de la contextualisation du message de l'Evangile dans une culture post-chrétienne ? Quels types d'Eglises allons-nous implanter ? Que va-t-il se passer une fois que nous aurons proclamé la Bonne Nouvelle ? Pourquoi la culture est-elle si résistante à la proclamation verbale de la Bonne Nouvelle ? A quoi va ressembler l'Eglise ? En outre, comment le renouveau de l'Eglise sera-t-il favorisé dans cette société ?*

Ces questions font surface à la lumière de nouvelles données. Nous savons qu'il y a 54 confessions protestantes différentes qui sont à l'œuvre au Québec (une augmentation de 13 % depuis dix ans). Leurs Eglises représentent actuellement 80 % des Eglises locales. Depuis dix ans, le nombre d'Eglises a augmenté de 5 %[24]. La population du Québec a augmenté de 9 %. Ces faits doivent amener une sérieuse réévaluation des efforts d'implantation d'Eglises de la récente décennie.

De plus, dans le Recensement de 2011, 410 445 répondants se sont déclarés protestants. Toutefois, une étude sur la fréquentation d'Eglises révèle que seulement 105 000 personnes assistaient à l'Eglise sur une base hebdomadaire – un résultat révélateur sur la capacité des Eglises de retenir leurs membres.

On remarque aussi une légère croissance du nombre d'Eglises issues des communautés culturelles. Il y a 200 Eglises protestantes haïtiennes (47 % d'entre elles sont non affiliées à une confession) qui desservent les 160 000 Haïtiens (chiffre estimé) qui vivent au Québec. Il y a environ 100 Eglises hispanophones (77 % ne sont pas affiliées) qui desservent les 100 000 Latino-Américains (chiffre estimé) qui vivent au Québec. Au cours des dix dernières années, plus de 35 Eglises protestantes congolaises ont été implantées. Au total, un tiers des individus qui fréquentent une Eglise protestante au Québec sur une base hebdomadaire font partie d'une Eglise d'une communauté culturelle distinguable. Toutefois, cette population représente seulement 11 % de la population du Québec et 21 % de celle de la région métropolitaine de recensement du Grand Montréal[25].

---

24 Glenn Smith, Richard Lougheed et Wesley Peach, *L'histoire du protestantisme au Québec depuis 1960*, Québec, Editions La Clairière, 1999, p. 152.

25 Je suis reconnaissant à Frédéric Dejean, Joseph Kabuya Masanka, Félix Pauléus et à José da Silva pour leur collaboration constante sur cet aspect de la recherche. Leur recherche de niveau universitaire et leurs publications sur le sujet sont disponibles à Direction Chrétienne.

Priorités de la communauté protestante francophone dans les années à venir

Pour conclure cet article, l'auteur voudrait mettre en relief sept priorités qui sont ressorties de discussions pendant la recherche. Les Eglises pourraient y réfléchir au cours de la prochaine décennie.

Premièrement, comme le tableau 7 le démontre, à la lumière des données du Recensement 2011, des changements fort intéressants se sont produits dans le paysage religieux au Québec. Le nombre de personnes s'identifiant à des spiritualités autochtones a doublé (de 71 415 à 141 915). Le nombre d'adhérents aux Eglises protestantes « traditionnelles » continue de diminuer. Le nombre d'adhérents aux autres religions a doublé, ils représentent 4 % de la population québécoise. (Le nombre de musulmans a doublé, il y en a maintenant 247 000 au Québec.) Trois autres indices doivent attirer notre attention.

- Ceux qui s'identifient par une confession « évangélique » ont augmenté de 1 % de la population. 290 000 personnes se définissent comme « évangéliques » maintenant.
- Le pourcentage de personnes qui se définissent comme catholiques romains a chuté. Ces derniers représentaient en 2001 86 % de la population, ils ne représentaient que 75 % de la population en 2011 – la plus grande chute de leur histoire au Québec. Néanmoins, ils possèdent un taux de participation de 14 % – plus de 800 000 personnes fréquentent une paroisse catholique chaque semaine. C'est une donnée non négligeable.
- La croissance la plus importante que le recensement religieux révèle concerne le nombre de personnes « sans aucune affiliation religieuse ». Ce pourcentage a doublé en dix ans, passant de 413 000 à 937 500 personnes.

Deuxièmement, l'éducation théologique n'emboîte pas le pas aux questions missiologiques dans ce contexte. Même s'il y a de très beaux exemples d'innovation pour répondre aux réalités émergentes, les programmes d'enseignement ne préparent pas adéquatement les hommes et les femmes pour le ministère ecclésial au Québec[26].

Troisièmement, cet article et la recherche sous-jacente laissent à penser que les efforts d'implantation d'Eglises, la croissance de

---

[26] Voir Smith 2002 pour la recherche continue sur les questions d'éducation et de formation théologiques par rapport au ministère pastoral.

l'Eglise et sa revitalisation doivent être soigneusement repensés. Comme nous l'avons souligné dans l'analyse des données, après avoir mis l'accent pendant dix ans sur l'implantation de nouvelles Eglises et après avoir investi des centaines de milliers de dollars, les stratégies de plusieurs confessions n'ont pas produit les résultats que beaucoup avaient promis.

Quatrièmement, Annick Germain, de l'Institut de recherche scientifique « urbanisation, culture et société », explique qu'un des défis auquel les Eglises font face est l'obtention de permis d'occupation pour tenir leurs cultes[27]. Nombre d'Eglises se heurtent à la bureaucratie de leur arrondissement pour satisfaire les exigences légales. Comme un récent débat au Conseil inter-culturel de Montréal l'a souligné, cette discussion a d'énormes répercussions pour les Eglises issues des communautés culturelles. Cependant, l'auteur est conscient que les Eglises protestantes françaises et anglaises font face à des dilemmes similaires. Ce défi met en relief la nécessité pour l'Eglise de trouver une nouvelle façon de prendre part à la culture et à la politique urbaine.

Cinquièmement, un des faits les plus intéressants à se produire depuis dix ans a été la façon dont les Eglises et les organisations au Québec ont renoué avec les arts comme faisant partie intégrante de leur foi. Cette démarche ne s'étend pas à tout le mouvement, mais elle indique une direction nouvelle pour l'Eglise.

Sixièmement, comme la recherche précédente l'a démontré, une convergence croissante se produit entre les croyances et les affirmations publiques des catholiques romains pratiquants et les protestants évangéliques au Québec[28]. Un défi motivant pour les chrétiens dont la foi et la pratique sont évangéliques dans les années à venir sera de collaborer pour réussir à avoir une action pertinente dans un contexte de sécularité croissante dans la culture.

Finalement, il est évident que l'intégration des communautés culturelles dans le vécu ecclésial protestant est mitigée. Le nombre d'Eglises des immigrants soulève beaucoup de débats et de réflexions missiologiques. On se pose des questions comme : les Eglises francophones et anglophones « de souche » sont-elles ouvertes aux immigrants ? Les immigrants sont-ils motivés à s'intégrer au Québec et à contextualiser leur ecclésiologie pour atteindre la population québécoise ?

---

[27] Annick Germain, *L'aménagement des lieux de cultes des minorités ethniques : enjeux et dynamiques locales*, Montréal, IRNS, 2003.

[28] Voir Smith, 2005b, p. 44.

Tableau 7 – Affiliation religieuse au Québec

Paysage socio-religieux du Québec d'après les données de 2011 de Statistique Canada

Religions ou ou groupes religieux[29]	**Nombre de membres**	**Assistance hebdo-madaire**	**Arrivée au Québec**	***Particularités***
Amérindiens et Inuits	**141 915** **2 %**			Traditions religieuses particulières et diversifiées selon l'attachement à l'une ou l'autre des nations autochtones. La majorité est de foi chrétienne.
Catholiques romains	**5 766 750** **75 %**	807 345[30]	Début de la colonie : XVIIe siècle	Le catholicisme demeure la religion de plus de 75 % de Québécois dans toutes les régions du Québec, sauf dans la région de Montréal, où il se situe à 74 %, et à 50 % dans celle d'Ottawa-Hull.
Protestantes traditionnelles	**125 115**		Conquête britannique : XVIIIe siècle	Les Eglises protestantes traditionnelles ont perdu plus de la moitié de leur effectif au Québec depuis cinquante ans. L'ensemble de ces Eglises représente maintenant moins de 125 000 membres alors qu'ils étaient près d'un demi-million en 1971.
• Eglise unie	32 930	6742		
• Anglicane	73 545	7267		
• Presbytérienne	11 440	2136		
• Luthérienne	7200 **2 %**	500		

29 Ces chiffres sont fondés sur le recensement de 2011 de Statistique Canada.

30 Ce nombre est fondé sur un taux de participation approximatif de 14 % qui résulte de sondages effectués par la firme Léger et Léger et Reginald Bibby.

évangéliques • Baptiste • Pentecôtiste • Mennonite • Armée du Salut • Méthodiste • Autres	 36 610 41 070 570 250 1115 210 765 **4 %**	 14 822 16 000 920 530 250 32 100	XXe siècle	tif depuis le milieu du siècle, particulièrement depuis 1977.
Groupes d'inspiration biblique • Adventiste • Témoins de Jéhovah • Mormons	**40 905** 8995 27 495 4415 **1 %**		Deuxième moitié du XXe siècle	Ces groupes d'inspiration biblique connaissent une hausse depuis 1971.
Juive	**85 105** **1,1 %**		XVIIIe siècle et après la Shoah	La communauté juive est concentrée dans la région de Montréal. Elle a diminué légèrement depuis quelques années.
Orthodoxe	**129 780** **2 %**		Milieu du XIXe siècle	Depuis 1971, l'effectif de la religion orthodoxe a augmenté de 50 %. La plupart des paroisses orthodoxes sont concentrées dans la région de Montréal.
Religions orientales • Islamique • Bouddhiste • Hindoue • Sikh	**338 630** 243 430 52 385 33 540 9275 **4 %**		Début du XXe siècle	Les religions orientales sont de plus en plus présentes au Québec depuis une trentaine d'années bien qu'elles ne représentent que 4 % de la population en 2001. Le nombre d'adeptes de ces religions a presque quadruplé depuis 1981.
Aucune religion	**937 545** **12 %**			12,1 % de la population québécoise ne s'identifie à aucune religion comparativement à 1,27 % en 1971, à 2,08 % en 1991 et à 6 % en 2001.

Tableau 8 : Adhésion des membres à leur confession

Dénomination	TOTAL des Eglises 2001	TOTAL des Eglises 2013	TOTAL des membres 2011	TOTAL de Stat. Canada 2011	
Ass. Pentecôte du Canada	122	106	16 000	**41 070** =>	Ce chiffre représente l'ensemble des Eglises pentecôtistes, toutes associations confondues.
Ass. de Dieu indépendantes	34	39	10 000		
Church of God	30	34	3000		
Elim Fellowship	12	14	1000		
Canadian Church of God	5	6	2000		
United Pentecostal Church	5	5			
Apostolic Church in Canada	2	5			
Eglise des apôtres de J.-C.	4	4	650		
Ass. de Dieu réformées	1	1			
ACF		22	7500		
Mission charismatique intern.	1	1	2010		
Eglise unie du Canada	112	70	6742	32 930	
Eglise anglicane du Canada	213	136	7267	73 545	
Asso. Eglises baptistes évang.	83	93	9410	**36 610** =>	Ce chiffre représente l'ensemble des Eglises baptistes, toutes associations confondues.
Union d'Eglises baptistes	27	28	1600		
CBOQ	21	19	1422		
CNBC	18	35	2000		
Eglises baptistes indépendantes	8	15			
Asso. gén. Egl. bapt. du Canada	5	9	400		

Dénomination	**TOTAL des Eglises 2001**	**2013**	**TOTAL des membres 2011**	**TOTAL de Stat. Canada 2011**	
Sans affiliation	156	170	20 000	**N/D**	
Eglise des Frères chrétiens	53	54	4246	940	
Eglise presbytérienne du Canada	32	40	2136	11 440	
Alliance chrétienne et missionnaire	29	36	3000	490	
Asso. Eglises évangéliques	18	21	2160	55	
Eglise luthérienne	15	15	500	7200	
Eglise du Nazaréen	10	8	935	120	
Armée du Salut	11	6	400	250	
Communion intern. de la Grâce	7	6	325	**N/D**	
Eglise réformée du Québec	6	5	360	**645** =>	Ce chiffre représente l'ensemble des Eglises réformées, toutes associations confondues.
Eglise des Frères mennonites	7	14	620	**N/D**	
Eglise mennonite	4	3	300	570 =>	Ce chiffre représente les Eglises mennonites et Frères mennonites.
Eglise évang. libre	3	2	250	**15**	
Eglise méthodiste libre	6	7	100	105	
Missionary Church – Can. East	1	1	100	40	
Arménienne	1	2	500	**N/D**	
Protestants				71 900	
Chrétiens				110 875	
Autres				21 645	
Total dans les Régions	**1094**	**1036**	**107 533**	**410 445**	

Bibliographie

Bakke, R., Pownall, A., Smith, G., *Espoir pour la ville : Dieu dans la cité*, Québec, Les Editions La Clairière, 1995.

Berger, Peter, *A Far Glory*, Toronto, Maxwell Macmillan Canada, éds 1992.

_____, *The Desecularization of the World*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999.

Bibby, Reginald, *Restless Gods: The Renaissance of Religion in Canada*, Toronto, Stoddard, 2002.

_____, *The Bibby Report on Catholicism in Quebec*, Unpublished paper, 2007.

Graham, R., *God's Dominion: A Sceptic's Quest*, Toronto, McClelland Stewart, 1990.

Gellner, E., *Postmodernism, Reason & Religion*, Londres, Routledge, 1994.

Jenkins, P., *The Next Christendom*, New York, Oxford, 2002.

Labelle, M., Salée, D., Frenette, Y., *Incorporation citoyenne ou exclusion ? La 2e génération issue de l'immigration haïtienne et jamaïcaine*, Montréal, La fondation canadienne des relations raciales, 2001.

Lyon, David, « Postmodern Canada », article publié dans *The Gospel and urbanisation*, 5e édition, section IV, pp. 35-38, Montréal, Direction Chrétienne, 2007.

Martin, David., *A General Theory of Secularization*, New York, Harper and Row, 1978.

Schreiter, Robert J., *Constructing Local Theologies*, Londres, SCM Press Limited, 1985.

_____, *The New Catholicity*, Maryknoll, Orbis, 1997.

Smith, Glenn, « The Québec Protestant Church », article publié dans *Transforming Our Nation*, 1998, éds Murray Moerman, Richmond, Church Leadership Library, pp. 203-266.

_____, « An Inquiry on Urban Francophone Theological Education: A Model of Research into Reflection/Action Emerging in Cities », publié dans l'ouvrage d'Ortiz M. et Baker S., *The Church and Mission in the 21st Century, Essays in Honor of Harvie M. Conn*, Trenton, Presbyterian and Reformed Press, 2002, pp. 252-276.

Smith, Glenn, Lougheed, Richard et Peach, Wesley, *L'histoire du protestantisme au Québec depuis 1960*, Québec, Editions La Clairière, 1999, p. 152.

_____, « The Quebec Church Planting Challenge », publié dans *Discipling Our Nation: Equipping the Canadian Nation for its Mission*, éds Murray Moerman, Delta, Church Leadership Library, 2005b, pp. 47-76.

_____, « Le mouvement évangélique depuis 1960 », article publié dans le numéro de *Scriptura* intitulé « Les Evangéliques : la secte qui veut conquérir le monde », vol. 7/2, 2005b, pp. 29-46.

_____, *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique*. Sous la direction de Marie McAndrew et Micheline Milot, Montréal, Fides, 2008, pp. 195-211.

_____, « A Brief Socio-Demographic Portrait of French-Speaking Protestantism in Quebec since 1960 », article publié dans *French-Speak-*

ing Protestants in Canada – Historical Essays. Eds Jason Zuidema, Leiden, Boston, Brill, 2011, pp. 265-283.

Steger, M., *Globalisation: A Short Introduction*, Londres, Oxford University Press, 2008.

Taylor, Charles, *L'âge séculier*, Montréal, Les Editions du Boréal, 2011 (*A Secular Age*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

■

Ḥokhma 105/2014, pp. 38-45

par Pierre Kempf,
pasteur de l'Eglise adventiste, Agen, France.

La priorité missionnaire de Jésus dans l'Evangile de Marc

Mieux que les autres évangiles, celui de Marc permet de suivre Jésus « à la trace » lors de ses déplacements. L'hypothèse que nous voulons présenter ici est la suivante : les mentions par Marc des destinations de Jésus constituent un message surprenant sur la manière dont Jésus lui-même considère sa mission.

Tant que Jésus se trouve en territoire juif, les détails géographiques sont peu nombreux. Excepté Nazareth ou les environs du lac, il n'est pas précisé où il se trouve en Galilée. Par contre, dès que Jésus se rend en territoire non-juif, les détails abondent. Pour ne pas nous disperser dans la richesse des passages bibliques couverts par cet article, la réflexion qui suit se focalisera sur les éléments directement liés aux déplacements de Jésus.

Chaque voyage vers les païens est introduit par la volonté de Jésus de se rendre de « l'autre côté du lac ». Celui-ci serait donc dans le récit de Marc la frontière tant physique que spirituelle séparant juifs et païens. Marc relate trois traversées suivant toutes le même schéma : beaucoup de détails sur le trajet aller, dans la direction des incroyants, mais rien à dire sur le trajet inverse, juste mentionné (5,21 ; 8,10), comme si le retour vers les croyants n'était pas le point essentiel de la narration.

La première traversée : la tempête (Mc 4,35–5,1)

Les éléments de la nature se liguent pour empêcher la barque d'aller vers sa destination et ainsi bloquer la mission de Jésus envers

les incroyants[1]. Les disciples paniquent et vont même jusqu'à faire des reproches au Seigneur. Jésus domine la tempête, mais la réaction ahurie et craintive des disciples montre qu'ils ne comprennent pas qui il est.

Sur la rive opposée du lac, Jésus guérit un démoniaque, ce qui entraîne la perte d'un grand troupeau de porcs. Des commentateurs relativisent la portée « missionnaire » de cette incursion de Jésus dans le territoire de Gadara. D'une part, il n'a pas l'initiative de la rencontre avec le démoniaque. En outre, on pourrait selon eux lire le récit de Mc 5 comme la purification par Jésus d'un Juif, et d'un territoire juif « paganisé » (il y avait beaucoup de juifs en Décapole), rendu impur par les puissances païennes (la mention des tombeaux au milieu desquels vit le possédé et des porcs renverrait à Es 65,4, stigmatisant l'impureté dont s'est souillé Israël). D'autre part, le récit semble se terminer sur un échec de Jésus (renvoyé par les gens du lieu et obligé de rembarquer) ; c'est le démoniaque libéré qui finalement va évangéliser la Décapole car, pour Jésus lui-même, l'heure des païens, hostiles à la puissance libératrice du Royaume que Jésus inaugure, n'aurait pas encore sonné.

Reprenons cet argumentaire. Jésus n'a certes pas l'initiative de la rencontre avec le démoniaque, mais son désir de se rendre de l'autre côté du lac en est la cause principale. La foule qui se désole pour ses cochons ne peut pas être juive. Ensuite, au sujet de l'attitude de cette population, on relèvera que les gens du lieu s'adressent à Jésus avec crainte. La foule a compris qu'elle a affaire à quelqu'un de très puissant, de trop puissant pour elle, selon son ressenti. Elle le « supplie » (Mc 5,17) de s'éloigner afin de s'en protéger. Ceci change du ton auquel Jésus est habitué de la part des responsables religieux sur le côté « croyant » du lac : critiques, menaces, pièges tendus, etc. Face à la population inquiète, Jésus s'efface provisoirement, laissant en place un porte-parole dans ce territoire, le démoniaque guéri lui-même (vv. 19s.) dont le témoignage vaudra plus tard à Jésus d'être accueilli par une foule dans cette même région de la Décapole (Mc 5,20 ; 7,31 ; 8,1-10)[2]. Quant à l'allusion à Es 65,4, elle est certes présente dans le récit de Marc, mais ce passage s'inscrit précisément dans un oracle où l'offre du Salut, faite par Dieu au peuple élu, est

---

[1] L'ordre de silence imposé au vent et à la mer sous forme d'une « réprimande » utilise le même vocabulaire que dans l'exorcisme de Mc 1,25. Cf. Etienne Trocmé, *L'Evangile selon Saint-Marc*, CNT, II, 2e série, Genève, Labor & Fides, 2000, p. 136.

[2] Selon E. Trocmé, *op. cit.*, p. 145, Marc entend souligner qu'aucune barrière ne peut empêcher les païens d'accepter l'Evangile.

étendue à la nation qui « n'invoque pas son nom », à ceux par qui il se « laisse trouver et qui ne le cherchaient pas » (Es 65,1) ; verset repris par Paul en Rm 10,20 et désignant les païens. C'est sans doute une des raisons pour lesquelles la suite (Es 65,2-4), qui concerne clairement Israël (cf. Rm 10,21) et dénonce des pratiques communes à celles du démoniaque de Gadara : séjour parmi les sépulcres, consommation de porc, a été globalement appliquée aux païens par l'exégèse juive de ce passage d'Esaïe[3].

La deuxième traversée : les vents contraires (Mc 6,45-53)

Après la première multiplication des pains, Jésus décide à nouveau de se rendre de « l'autre côté du lac » vers Bethsaïda. Pierre et André étant originaires de cette ville (Jn 1,44), il est intéressant de noter qu'il doive « presser » ses disciples pour qu'ils y aillent (la plupart des traductions ont le verbe « obliger »). On peut comprendre cette résistance par le fait que lorsque Jésus veut se rendre « de l'autre côté » c'est pour aller au contact des païens, ce qui met les disciples mal à l'aise. Bien qu'à Bethsaïda vive une importante colonie galiléenne (au point que Jean la situe en Galilée), cette ville se trouve en réalité de l'autre côté de la frontière, dans les territoires de Philippe où vivent une majorité de païens[4].

Les conditions de cette deuxième traversée ressemblent à la première : les éléments se déchaînent contre ceux qui partent en mission, les disciples sont apeurés car ils ne saisissent toujours pas qui est vraiment Jésus, ni ce dont il est capable. Mais à la différence de la première traversée, ils n'arrivent pas à destination. Au lieu de Bethsaïda, comme Jésus le leur avait demandé, ils accostent à Génésareth, du côté galiléen du lac (v. 53). Les disciples qui ramaient (v. 48) sont peut-être pour quelque chose dans cette déviation, comme si elle traduisait leur crainte de le suivre là où il veut les conduire[5].

---

[3] Voir la note de la TOB sur Rm 10,21.

[4] Dans la malédiction de Mt 11,21// Lc 10,13, incontestablement, Bethsaïda est condamnée en tant que cité d'Israël qui a refusé l'Evangile puisque Jésus l'oppose à Tyr et Sidon, cités païennes. Mais Bethsaïda était une cité hellénistique, où cohabitaient le judaïsme et le paganisme. Elle est clairement située par Marc « de l'autre côté », c'est-à-dire sur la rive orientale du lac, donc, dans sa symbolique topographique, du côté païen.

[5] Rien dans le texte ne permet de supposer que c'est Jésus qui les emmène à Génésareth (contre E. Trocmé, *op. cit.*, pp. 190s).

A peine Jésus pose-t-il le pied à terre qu'il est assailli par une foule en demande de guérisons, puis est pris à partie par des responsables religieux auxquels il reprochera leur conception erronée du pur et de l'impur (7,1-23). Dès qu'il pourra s'en débarrasser, il partira en voyage chez les incroyants considérés comme impurs par ces scribes et pharisiens. Il n'a pas pu y aller en barque, il ira à pied.

Le premier périple terrestre (Mc 7,24–8,10)

Jésus visite les régions de Tyr, de Sidon, puis de la Décapole. Voyage de plusieurs semaines probablement, dont les points forts, retenus par Marc, seront la rencontre avec la femme syro-phénicienne et le sourd-muet.

Certains commentateurs interprètent ce dialogue entre Jésus et la femme syro-phénicienne comme l'occasion d'une découverte par Jésus lui-même de toute la portée de l'Evangile qu'il apporte, en un mot, d'une sorte de « conversion » de Jésus d'une attitude particulariste (cf. le parallèle de Mt 15,24 : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël ») à une démarche universaliste. Mais comment comprendre que Jésus recherche le contact à ce point avec les païens sans qu'il y ait place pour eux, dans son plan de répandre la Bonne Nouvelle ? Comment croire alors que Jésus découvrirait soudain, grâce à cette femme, que les païens sont aussi capables de foi ? S'il les en croyait incapables, qu'allait-il faire chez eux de manière si répétée ? Les paroles de Jésus à la Syro-phénicienne sont justement formulées de manière à manifester cette foi.

Il est important de ne pas comprendre ce passage à la lumière de l'impression que nous en avons aujourd'hui. Les paroles du Christ, choquantes dans le contexte actuel, ne posent en fait aucun problème à cette femme et elle y répond tout naturellement. Il n'y a en réalité rien de négatif dans ces paroles et elle le comprend très bien. Chez Marc, le texte (7,26) souligne que la femme est grecque, donc païenne, ne partageant pas la foi d'Israël. Dans la réponse de Jésus à sa demande, le texte précise : « Laisse *d'abord* les enfants se rassasier… », ce qui indique à la femme non pas que le pain n'est pas pour elle, mais que dans le service les uns reçoivent avant les autres : les enfants d'abord, les petits chiens ensuite. De cette façon Marc met dans la bouche de Jésus une conception de la mission qui ressemble à celle de Paul : aux Juifs d'abord, puis aux Grecs. Tout le contexte de cette section de l'Evangile de Marc avec les deux multiplications des

pains, et les autres allusions au pain, invite le lecteur à admettre que le pain n'est pas que pour Israël, il est aussi pour les païens[6].

Selon cette compréhension, Jésus ne change pas d'avis à cause de la foi exprimée par cette femme, il valide l'ordre dans lequel doit se dérouler la mission : commencer par les Juifs et se poursuivre par les autres nations. L'exaucement de la femme atteste que les petits chiens n'ont pas à attendre que les enfants aient fini de se rassasier pour manger les miettes qu'ils laissent tomber en mangeant, c'est pourquoi sa fille sera guérie sur le champ. Jésus montre à ses disciples qu'il est déjà entré dans la deuxième phase de sa mission, que le tour des petits chiens est arrivé.

En fin de parcours, sur la rive païenne du lac de Galilée d'où auparavant on l'avait supplié de partir, Jésus accomplit la deuxième multiplication des pains, cette fois devant une grande foule en demande. Jésus n'y est plus un inconnu, probablement grâce au témoignage enthousiaste[7] de celui qu'il avait laissé derrière lui en mission.

---

[6] Chez Matthieu (15,22) la femme est cananéenne, et elle est sortie des régions de Tyr et Sidon où Jésus s'est retiré. On peut comprendre que cette femme n'a certes pas une origine israélite, mais *qu'elle sort du milieu dans lequel elle a résidé* (dans la Bible de Jérusalem, c'est encore plus clair que dans la NBS, par exemple). Cette sortie peut déjà être le signe qu'elle prend ses distances de ce milieu et se rapproche de la foi d'Israël. Matthieu souligne qu'elle reconnaît en Jésus le Fils de David, donc l'héritier du trône d'Israël, et que Jésus ne lui répond pas. Cette absence de Jésus donne l'occasion à ses disciples d'exprimer leur point de vue : « *Renvoie-la… elle dérange par ses cris* ». Au v. 24, la réponse de Jésus, n'ayant pas de destinataire exprimé, est à la fois réponse aux disciples et à la femme. Cette réponse concerne la mission de Jésus et la limite aux brebis perdues de la maison d'Israël. La question qui se pose alors au lecteur de Matthieu, comme aux disciples et à la femme, est la suivante : Cette femme, étrangère par sa naissance, mais qui sort de son milieu pour se rallier au roi d'Israël, peut-elle être incluse parmi les brebis perdues de cette maison d'Israël ? La femme donne sa réponse : elle se prosterne, et appelle Jésus « Seigneur », reconnaissant ainsi en lui le roi auquel elle fait allégeance. La parole que Jésus lui adresse alors devient une parole de connivence : Tu comprends bien que je ne peux pas donner le pain à n'importe qui. Et la réponse de la femme va plus loin que ce que le lecteur pourrait attendre : Même si je ne suis pas reconnue comme un enfant de la maison, même si je suis reléguée au niveau d'un petit chien, j'ai l'intention de manger les miettes de ce pain sous la table. La louange que Jésus lui adresse indique deux choses : 1) Les disciples doivent apprendre la leçon et abandonner leurs préjugés à l'égard des étrangers (et on rejoint la théologie de la mission présentée chez Marc, d'autant plus que ce sont eux qui vivront le passage de l'étape de la mission pour Israël à celle de la mission pour les païens) ; 2) Cette femme va plus loin que ce que le lecteur imaginait : elle n'a rien à faire valoir, elle ne prétend pas mériter de faire partie des enfants, elle illustre donc que c'est la grâce pure qui est l'objet de la foi en Jésus.

[7] Jésus lui avait dit de témoigner parmi les siens, or il est allé dans toute la Décapole (Mc 5,19-20).

Ensuite, quand il revient côté croyant, Marc indique lapidairement qu'il retourne en barque à Dalmanoutha (autre nom de Magdala).

La troisième traversée : l'obstacle des disciples (Mc 8,13-22)

A peine a-t-il débarqué que des religieux cherchent à piéger Jésus. Cela ne dure que le temps d'une conversation en deux versets (Mc 8,11s), mais Jésus décide aussitôt de repartir de l'autre côté du lac. Il ne va pas perdre de temps avec ceux qui sont convaincus d'avoir la vérité. La mission n'est pas de convertir les croyants, mais d'aller vers les incroyants. Marc fait encore clairement ressortir que la mission prioritaire de Jésus est envers les païens, c'est-à-dire ceux qui ne connaissent pas le vrai Dieu.

Cette dernière traversée du lac, vers Bethsaïda, est à nouveau relatée en détail. Cette fois les disciples, toujours murés dans la crainte et l'incompréhension de qui est vraiment Jésus, sont eux-mêmes l'obstacle. Ils interprètent mal un simple conseil de sa part. Restant focalisés sur le pain physique, ils ne voient pas qu'avec le Christ ils ont LE Pain de Vie avec eux dans leur barque et qu'il n'y a donc aucune raison de s'inquiéter, quelles que soient les circonstances, surtout en mission vers les païens.

Le deuxième périple terrestre (Mc 8,22–9,28a)

Jésus accoste à Bethsaïda (enfin !) et entame un voyage vers Césarée de Philippe. C'est là, en territoire non-juif, que Pierre va enfin reconnaître Jésus comme le Messie. C'est toujours là (selon de nombreux commentateurs) que, six jours plus tard, Jésus emmène quelques disciples sur une haute montagne et qu'il leur révèle sa gloire divine. Césarée de Philippe étant sur les contreforts du mont Hermon, ils n'ont en fait pas besoin d'aller très loin. C'est en pays païen que Jésus peut montrer qui il est vraiment. Puis, Marc exprime son retour dans le giron croyant avec juste cinq petits mots : « Jésus rentra à la maison », c'est-à-dire à Capernaüm. Pour la troisième fois, le retour chez les « purs » ne mérite pas d'être raconté.

Le troisième périple terrestre (Mc 10,1.32.46 ; 11,1)

Jésus part pour Jérusalem, mais indirectement. Il fait le détour par les territoires de « l'autre côté du Jourdain ». Même si le texte

utilise le mot Judée (car beaucoup de Judéens y vivent), il s'agit en fait de la Pérée administrée par le Tétrarque de Galilée et non par le gouverneur de Judée. Ce territoire ayant un taux plus élevé de païens qu'en pays exclusivement juif, Jésus montre ainsi sa volonté symbolique de rester jusqu'au bout proche des incroyants, même s'il rencontre aussi des croyants (le jeune homme riche). Il ne pénètre en Judée proprement dite qu'à Jéricho, près de Jérusalem.

Des miracles « contextualisés »

Un autre élément important chez Marc, lié aux déplacements de Jésus, est la manière différenciée dont le Christ guérit selon le côté où il se trouve. En pays croyant, c'est très sobre : il est juste mentionné qu'il guérit les gens, mais on ne sait comment, ou il le fait par la parole seule. Tout au plus, il prend la main et relève la personne. En contrée païenne, par contre, la pratique de Jésus est différente. A deux reprises, avec le sourd-muet (Mc 7,31-35) et avec l'aveugle (Mc 8,22-25), Jésus aura une gestuelle très particulière, racontée en détail : il utilise sa salive et touche le malade à la manière d'un guérisseur. Visiblement, Jésus tient compte des conceptions que les gens ont de la guérison dans ces régions non juives.

Conclusion

On le sait, Marc écrit pour un public païen (latin), et il utilise les arguments propices à toucher cette catégorie de population. Faire ressortir l'intérêt de Jésus pour les non-juifs est donc judicieux pour cet auditoire. Marc utilise les mêmes éléments de récit que Luc et Matthieu, mais les assemble différemment, ce qui démontre une véritable intentionnalité du texte. Cela dit, il n'invente rien. Cet intérêt délibéré du Christ pour les incroyants était réel et même, selon Marc, privilégié. Il n'était pas là que pour les Juifs. Si être chrétien, c'est suivre l'exemple de Jésus, il nous faut alors sérieusement accorder la priorité à la mission auprès de ceux qui ne connaissent pas Dieu, sans oublier de rester pertinents dans les contextes culturels différents.

Si l'on tient compte de la manière dont les non-Juifs étaient considérés à l'époque, le message de Marc est révolutionnaire. Etant données les difficultés que beaucoup de croyants d'aujourd'hui ont encore à aller vers les incroyants, on se rend compte que 2000 ans plus tard rien n'a vraiment changé. Le message de Marc reste toujours aussi « déstabilisant » que pour les disciples de l'époque. Si nous analysons ce que nous faisons en Eglise, nous devons bien constater

que notre temps, notre énergie et nos moyens sont presque exclusivement consacrés à ceux qui sont déjà croyants. Nos Eglises font des plans et prennent des décisions en fonction de ceux qui y sont déjà, et non de ceux qui n'y sont pas encore.

Beaucoup de chrétiens en restent de fait à cette phrase de Jésus : « Ma mission se limite aux brebis perdues du peuple d'Israël » (Mt 15,24). Ils oublient que cela a été dit alors qu'il était en mission en territoire païen, dans le contexte précis d'une « provocation » pour faire réagir la femme syro-phénicienne ; et mettre ainsi la foi d'une non-Juive en valeur. L'ultime « provocation » sera la croix, et devant elle c'est encore un païen, un officier romain, qui le premier, confessera que Jésus est le Fils de Dieu (Mc 15,39).

Jusqu'à quand, comme les disciples d'alors, resterons-nous enfermés dans nos craintes vis-à-vis des personnes incroyantes, oubliant qui est vraiment le Pain de Vie, et qu'il est présent avec nous dans la barque en toutes circonstances ? Présence qui pousse à accepter de sortir de son confort religieux pour aller résolument vers ceux qui sont sans le Christ. Quand nos Eglises consacreront-elles à la mission leurs membres les plus engagés, y compris leurs responsables et leur pasteur, en leur disant : « Ne perdez pas de temps avec nous, nous pouvons prendre soin de nous-mêmes avec l'aide de Dieu. Allez vers ceux qui ont besoin de connaître leur Sauveur, nous vous soutiendrons par nos prières, nos moyens et notre engagement à vos côtés » ?

■

par Daniel ATTINGER,
pasteur, frère de la Communauté monastique de Bose (Piémont)

Un tournant dans l'histoire de l'Eglise : l'ouverture aux nations (Actes 9,31–12,35)

Dans la rubrique Cent commentaires, *le comité de rédaction de* Hokhma *offre à ses lecteurs quelques pages extraites d'un commentaire biblique paru dans une autre langue que le français. Nous sommes heureux de pouvoir porter ainsi à votre connaissance cette excellente étude de Daniel Attinger sur le livre des Actes*[1].

Après avoir présenté les précurseurs de l'ouverture de l'Eglise aux païens : Etienne (Ac 6–7) et Philippe (Ac 8), puis celui qui en sera l'agent principal, Saul (Paul) (Ac 9,1-30), Luc revient sur la figure de Pierre, le porte-parole de la première communauté chrétienne, celui qui garantit la communion entre les Eglises, car c'est à lui qu'il appartient de procéder, de fait, à cette ouverture. Telle est la fonction que Luc attribue au grand récit de la conversion de Corneille (Ac 10–11). Celle-ci est racontée par trois fois, comme le sera aussi la vocation de Saul. Toutefois une différence saute aux yeux : la vocation de Saul apparaît en trois lieux différents du livre et dans des optiques différentes. Au ch. 9, c'est Luc qui la raconte (c'est le récit qui « domine » et commande les deux autres) ; au ch. 22, Paul en fait le récit aux habitants de Jérusalem, pour souligner qu'elle n'a en rien altéré son être juif ; enfin, au ch. 26, c'est encore Paul qui

[1] Cette lecture d'Ac 9,31–12,35 est la traduction légèrement adaptée, faite par l'auteur, des pages 69-82 du bref commentaire paru en italien de Daniel Attinger, *Atti degli apostoli : la Parola cresceva…*, Qiqajon, Bose, 2010 (Spiritualità biblica).

Hokhma 105/2014, pp. 46-57

souligne, devant le roi Agrippa, la puissance du Ressuscité auquel nul ne saurait résister, raison pour laquelle la prédication chrétienne, comme aussi sa conséquence, l'annonce aux païens, sont conformes à ce que Moïse et les prophètes avaient proclamé. L'histoire de Corneille en revanche est racontée trois fois, coup sur coup : au début, c'est Luc qui raconte et rapporte les deux visions parallèles (de Corneille et de Pierre) ainsi que le double mouvement des serviteurs de Corneille de Césarée à Jaffa, et de Pierre et de ses compagnons de Jaffa à Césarée (10,1-29) ; c'est ensuite au tour de Corneille de raconter à Pierre sa vision (ce qui rend l'apôtre capable de saisir le sens de la vision dont il a lui-même été l'objet, 10,30-33) ; à la fin, c'est Pierre qui reprend toute l'histoire depuis le début devant la communauté de Jérusalem préoccupée de ce qu'elle a entendu dire (11,4-17). On voit par cette construction très élaborée que cet épisode a une importance fondamentale aux yeux de Luc, tout comme le récit de la vocation de Paul. On l'intitule souvent « la conversion de Corneille » ; ce n'est certes pas faux, mais il serait probablement plus conforme au récit de parler de la conversion de Pierre et de celle de l'Eglise de Jérusalem. Cela pourrait nous mener à des réflexions intéressantes – que pourtant je ne ferai pas – sur le rôle de la conversion dans le ministère pétrinien et dans la conception de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique…[2]

La fin du ch. 9 présente Pierre en « visite apostolique » à Lod (Lydda) où il guérit un paralysé, et à Jaffa (Joppé) où il ressuscite une femme qui était morte, alors que l'Eglise vit en paix, après que Paul, menacé de mort, soit parti pour Tarse. Ces deux épisodes mettent en évidence que le Ressuscité, qui était « passé partout en bienfaiteur, guérissant tous ceux que le diable tenait asservis » (Ac 10,38), continue d'agir dans la personne de Pierre ; Jésus avait en effet accompli les mêmes miracles (cf. Lc 5,17ss ; 7,11ss et 8,40ss). Pierre rejoint ainsi Jaffa, le port d'où les navires partent pour l'Occident… et donc aussi pour Rome. Il descend chez un certain Simon, « corroyeur » (9,43). Cette petite note n'est pas sans signification : pour la tradition juive en effet, un corroyeur est en perpétuel état d'impureté car il travaille le cuir, c'est-à-dire des peaux de cadavres. Le « hasard » (ou plutôt l'ironie de Dieu) prépare ainsi ce qui va se produire à Jaffa. Autre coïncidence : Jaffa fut aussi le théâtre de la fuite de Jonas face à l'ordre reçu de Dieu de parler à Ninive, la grande ville païenne

---

[2] On peut lire à ce propos le beau document du Groupe des Dombes (groupe de dialogue œcuménique formé de théologiens francophones catholiques et protestants) intitulé *Pour la conversion des Eglises. Identité et changement dans la dynamique de communion*, Paris, Centurion, 1991.

(Jon 1,3), et tout le livret met en évidence qu'il lui fut absolument impossible d'échapper à la volonté de Dieu. C'est justement là que Pierre, sans y être préparé, et même contre sa propre volonté, commencera la prédication aux païens !

L'Evangile accueilli par Corneille ou la conversion de Pierre (Ac 10,1-48)

Le texte ne pose pas de problèmes particuliers de compréhension ; nous pouvons donc nous contenter de quelques observations en cours de lecture.

Deux visions croisées (Ac 10,1-16). Le récit commence par deux visions[3]. Corneille, centurion (officier commandant une centaine d'hommes) romain et païen, de la cohorte « Italique », arrivée en Palestine en 64 av. J.-C. pour y rester jusqu'en 150 apr. J.-C., représente la force d'occupation, mais c'est un « craignant Dieu », c'est-à-dire un homme qui, sans être un prosélyte (ce qui impliquerait la circoncision), respecte le peuple juif et se sent proche de son monothéisme, ce que manifestent sa prière à Dieu et ses aumônes (v. 2) ; en cela, il appartient à la « chaîne des centurions »[4], série d'officiers romains que Luc présente sous un jour positif. En outre, de même que la Parole de Dieu ne rejoint pas la terre sans y réaliser ce pour quoi elle a été envoyée, de même une prière authentique ne reste pas sans effet. Le Seigneur accorde donc à Corneille une vision : bien que répondant aux prières de Corneille, l'initiative demeure celle de Dieu, car c'est lui qui choisit l'heure et le mode de sa manifestation. Toutefois, puisque l'on est dans le « temps de l'Eglise », Dieu n'entend pas passer par-dessus l'Eglise, corps du Christ ; il veut agir à travers elle. C'est pourquoi l'ange renvoie Corneille à Pierre (comme auparavant Paul, à Damas, l'avait aussi été à Ananias, cf. Ac 9,12). Ne nous demandons pas comment la vision a eu lieu. Dans la Bible, l'apparition d'un ange indique toujours qu'une conviction, jaillie dans le cœur d'un être humain, ne vient pas de lui, mais de Dieu. L'ange ne dit pas « comment » survient la parole de Dieu, qui peut s'exprimer de diverses manières, il dit simplement « que » la parole a rejoint la personne désirée.

Le deuxième tableau rapporte une autre vision, une « extase » (v. 10), semblable à celle qui frappa Adam avant la création de la

---

[3] On trouvait quelque chose de semblable dans la vocation de Paul, cf. Ac 9,10-12.
[4] Cf. Lc 7,1ss ; 23,47 ; Ac 21,32 ; 22,25-26 ; 23,17ss ; 24,23 ; 27,1ss.

femme (cf. Gn 2,21) ou Abraham avant la conclusion de l'alliance (cf. Gn 15,12). Alors qu'il est « monté sur la terrasse » (Ac 10,9, peut-être pour échapper à l'impureté régnant dans la maison de Simon le corroyeur) et qu'il prie, Pierre voit tous les animaux de la terre, les purs et les impurs, et entend une voix qui lui ordonne : « Lève-toi ! Sacrifie[5] et mange ! ». Ce sont deux commandements contraires à la loi de Dieu, car seuls quelques animaux peuvent être offerts en sacrifice et le Juif n'est pas autorisé à manger la viande de n'importe quel animal. Entre la voix et la conscience de Pierre s'insère donc le système lévitique de pureté (cf. Lv 11) qui est contredit par la voix : « Ce que Dieu a rendu pur, tu ne vas pas, toi, le déclarer immonde ! » (Ac 10,15). La voix semble donc se réclamer, au-delà du système légal, de l'ordre créationnel dans lequel Dieu vit toute chose et voici « cela était bon… c'était très bon » (Gn 1,21-25.31). C'est aussi de cette manière que Jésus avait dépassé le précepte relatif à la répudiation (cf. Mc 10,1ss, sans parallèle chez Luc). En Marc et Matthieu le dépassement des prescriptions sur le pur et l'impur se trouve déjà sur les lèvres de Jésus (cf. Mc 7,15-19, où se trouve aussi la mention de Dieu qui « purifie » ; Mt 15,16-20), mais Luc ne l'a pas repris dans son évangile. Il est probable que Marc et Matthieu ont anticipé, en la faisant remonter à Jésus lui-même, ce qui fut en fait la découverte de Pierre et de l'Eglise post-pascale, découverte qui n'allait absolument pas de soi ; en tout cas, relevons que, pour l'instant, Pierre demeure perplexe devant ce message qui lui apparaît énigmatique.

Les envoyés à Jaffa (Ac 10,17-23a). Alors que Pierre s'interroge sur le sens de sa vision, les envoyés de Corneille arrivent à Jaffa. Nouvelle intervention de Dieu ; non plus : « Lève-toi ! Sacrifie et mange ! », mais : « Lève-toi ! Descends et va avec eux sans hésiter, car c'est moi qui les ai envoyés… » (v. 20). Pierre commence à entrevoir que le dépassement du pur/impur ne concerne pas seulement les aliments, mais aussi – et bien davantage – les personnes, et donc les relations entre Juifs et païens. Mais est-il possible d'outrepasser cette frontière fixée par Dieu lui-même ?

L'arrivée chez Corneille à Césarée (Ac 10,23b-33). Il faut souligner ici l'importance du verbe « entrer » qui revient par trois fois (vv. 24, 25 et 27) : le simple fait d'entrer chez un païen provoque

[5] On peut noter que Luc n'utilise pas ici le verbe ordinaire *apokteinein* signifiant « tuer », mais *thyein* qui a une dimension sacrificielle.

l'impureté. Certes, ce n'est pas interdit, mais cela implique de procéder ensuite aux rites de purification prévus par la Loi, et tout alors rentre dans l'ordre. Pierre montre pourtant qu'il a compris autre chose encore de sa vision ; quand il entre chez Corneille, celui-ci se jette à ses pieds pour l'adorer, mais Pierre le relève en déclarant : « Moi aussi je ne suis qu'un homme » (v. 26). Il affirme donc la grande solidarité créationnelle. Au-delà de la séparation voulue par Dieu au travers de l'élection, existe la solidarité « humaine », vers laquelle, il est important de le relever, l'élection elle-même est orientée : celle-ci, en effet, ne suscite pas une caste de purs et de privilégiés, mais un peuple chargé de transmettre la bénédiction *à tous les êtres humains*, « à toutes les familles de la terre » (cf. Gn 12,3). Certes, tous les Juifs ne sont pas convaincus de cela, mais cette certitude demeure malgré tout un bien propre à Israël jusqu'aujourd'hui. Je me souviens d'un rabbin qui déclarait que, d'après le Talmud, tous ceux qui pratiquent les préceptes de la Loi, *même s'ils sont païens*, sont comme « le grand-prêtre d'Israël ». Avec l'affirmation de cette solidarité créationnelle, Pierre ne renonce donc pas à son hébraïsme.

Le discours de Pierre (Ac 10,34-43). Pierre « se rend compte » : au fur et à mesure qu'il marche et subit les événements, Pierre entre dans la compréhension de sa vision. L'important n'est pas la distinction entre le pur et l'impur, mais de « craindre Dieu et de pratiquer la justice » (Ac 10,35 ; cf. Pr 1,7 ; etc.). C'était déjà ce que soulignait le prophète Michée qui significativement s'adressait à tout « homme » :

> « On t'a fait connaître, ô homme, ce qui est bien,
> ce que le SEIGNEUR exige de toi :
> Rien d'autre que respecter le droit, aimer la fidélité
> et t'appliquer à marcher avec ton Dieu » (Mi 6,8).

C'est cela qui fait que l'on « trouve accueil » auprès de Dieu (Ac 10,35), littéralement que l'on est « agréé » par Dieu ; terme important car il évoque toute la réalité sacrificielle (cf. Lv 1,3-4 ; 19,5 ; etc.). Celui donc qui craint Dieu et accomplit la justice, quel que soit le peuple auquel il appartienne, devient un « sacrifice agréé par Dieu » ; c'est cela qui crée la pureté. Celui qui n'agit pas ainsi, même s'il est juif, devient *ipso facto* impur. Une fois encore, Pierre ne sort pas de l'hébraïsme ; certes, un Juif acceptera difficilement de dire d'un païen qui craint Dieu et pratique la justice qu'il est pur, mais l'impureté de Juifs qui ne marchent pas selon la volonté de

Dieu est fréquemment dénoncée par les prophètes. A partir de cette constatation, Pierre peut adresser à Corneille la « parole que Dieu a envoyée aux Israélites : la bonne nouvelle de la paix par Jésus-Christ, lui qui est *Seigneur de tous les hommes* » (Ac 10,36). Cette paix (cf. Es 52,7 ; 57,19) est essentiellement celle qui règne entre Israël et les païens, signe dans l'histoire du salut promis.

Suit alors l'annonce chrétienne proprement dite : la vie de Jésus, de son baptême par Jean-Baptiste à sa résurrection et à ses manifestations à ceux qui avaient été choisis ; à travers ces événements Dieu l'a désigné comme ce « juge des vivants et des morts » dont « tous les prophètes rendent le témoignage que voici : le pardon des péchés est accordé par son Nom à quiconque met en lui sa foi » (cf. Ac 10,37-43). La *rémission des péchés*, vainement recherchée jusqu'alors, devient désormais possible grâce au Nom de Jésus (c'est-à-dire à cause de sa vie et de sa mort en croix, cf. Lc 1,77) : ce n'est en effet pas la foi qui crée la rémission des péchés, mais le « Nom » (la personne et la vie) de Jésus, même si ce pardon ne peut être accueilli que par la foi au Christ.

L'intervention de l'Esprit et le baptême des premiers païens (Ac 10,44-48). L'Esprit Saint ne laisse pas à Pierre le temps de poursuivre son discours ; il l'interrompt brusquement en descendant sur les auditeurs : c'est la Pentecôte des païens, *notre* Pentecôte, et tous les judéo-chrétiens sont stupéfaits ! A Jérusalem, les Juifs avaient été stupéfaits (cf. Ac 2,12.37), maintenant c'est au tour des chrétiens de l'être. L'Esprit ne cesse d'étonner ; on ne parvient pas à s'habituer à lui ! C'est ainsi que Pierre se rend : « Quelqu'un pourrait-il empêcher de baptiser par l'eau ces gens qui, tout comme nous, ont reçu l'Esprit Saint ? » (v. 47). Ils furent donc baptisés sur le champ : Pierre s'est fait serviteur (non patron) de l'Esprit ; il a obéi ! Cela aussi appartient au ministère pétrinien de la primauté.

Pierre se justifie à Jérusalem ou la conversion de l'Eglise (Ac 11,1-18)

A Jérusalem, Pierre doit se justifier et il le fait en racontant comment les choses se sont passées ; il rappelle sa vision et ses objections, l'arrivée des envoyés de Corneille, l'intervention de l'Esprit qui l'enjoint de les accompagner « sans aucun scrupule » (Ac 11,12), la vision de Corneille, le début de son discours et l'irruption soudaine de l'Esprit qui lui fit venir à l'esprit cette « déclaration du Seigneur : 'Jean a donné le baptême d'eau, mais vous, vous allez recevoir le

baptême dans l'Esprit Saint' » (v. 16 ; cf. Ac 1,5). L'argumentation de Pierre repose essentiellement sur deux éléments. Il fait d'abord comprendre que ce n'est pas lui qui a décidé ou agi, mais Dieu lui-même au travers de ses nombreuses interventions ; c'est pourquoi il n'a pu lui-même opposer de résistance : « Etais-je quelqu'un, moi, qui pouvait empêcher Dieu d'agir ? » (v. 17). Notons en passant l'étrange refrain sur les empêchements à l'acte du baptême (cf. Ac 8,36 ; 10,47 ; 11,17). Oscar Cullmann émit en son temps l'hypothèse qu'il s'agissait là d'un reste de la liturgie primitive du baptême ; avant de baptiser un néophyte, le célébrant aurait demandé au peuple si quelque chose « empêchait » le baptême[6]. Au-delà de cette hypothèse, il est important de souligner que l'allusion à l'empêchement met en évidence l'action divine (dans le cas de l'eunuque éthiopien, le fait que Philippe et l'eunuque tombent sur un point d'eau proprement à ce moment de leur entretien fonctionne comme l'intervention divine, cf. 8,36) ; à cette action divine l'homme ne peut qu'obéir. L'autre élément de l'argumentation de Pierre est le recours à la « déclaration du Seigneur » (11,16), une parole qui rappelle les commencements : le commencement de l'Evangile lors de l'apparition de Jean au bord du Jourdain (cf. Lc 3,16), le commencement de l'histoire post-pascale (cf. Ac 1,5). Il y a donc, ici aussi, un commencement, mais semblable en tout aux autres commencements de la proclamation de l'Evangile : d'abord en Jésus de Nazareth, puis dans la première Eglise de Jérusalem, et maintenant dans une communauté de païens devenus croyants. Notons cette observation de Pierre : « A peine avais-je pris la parole que l'Esprit Saint est tombé sur eux, *comme il l'avait fait sur nous au commencement* » (Ac 11,15 ; cf. déjà 10,47). Il s'est donc passé à Césarée *la même chose* que ce qui s'était produit auparavant à Jérusalem. C'est ce qui permet à Jérusalem non seulement d'« enregistrer » la naissance d'une nouvelle Eglise, mais de rendre gloire à Dieu qui « a donné aussi aux nations païennes la conversion qui mène à la vie » (Ac 11,18), bien que le texte n'ait nulle part parlé de « conversion » à propos de Corneille !

La fin de la section (Ac 11,19–12,35)

Antioche (11,19–12,25). L'adhésion de païens à l'Evangile fait immédiatement venir à l'esprit de Luc la grande ville d'Antioche,

[6] Cf. O. Cullmann, *Le baptême des enfants*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1948 (Cahiers théologiques 19/20), pp. 63-69.

la capitale de la province orientale de l'Empire romain mais surtout la cité qui deviendra le centre de propagation de l'Evangile aux païens : c'est d'Antioche en effet que partiront les divers voyages missionnaires (cf. Ac 13,1-3 ; 15,36 ; 18,23). Se rattachant à l'épisode du martyre d'Etienne et de la « dispersion »[7] qui l'avait suivi (cf. Ac 8,1), Luc signale que des « dispersés » étaient arrivés en Phénicie (Liban actuel), à Chypre et à Antioche où ils s'étaient mis à prêcher aux Juifs, mais quelques-uns, originaires de Chypre et de Cyrène (ville de la côte africaine de la Méditerranée, en Libye actuelle), avaient aussi commencé à annoncer l'Evangile aux Grecs, c'est-à-dire à des païens. On pressent que surgira ici aussi le problème de l'adhésion des païens à l'Eglise. De fait, grâce à la « main de Dieu » (v. 21) qui agit avec force, cette prédication est efficace. A nouveau Jérusalem est alertée, si bien qu'elle envoie Barnabas qui « voit la grâce du Seigneur » (v. 23) et s'en réjouit. La « grâce » du Seigneur n'agit donc pas seulement dans le secret des cœurs : quand elle est à l'œuvre, on la voit ! Devant l'immensité de la tâche (Antioche comptait environ 300 000 habitants), Barnabas se souvient de Saul et va le chercher à Tarse pour qu'il l'aide dans la construction de cette nouvelle « Eglise » (Ac 11,26). C'est la première fois, dans les Actes des Apôtres, que ce terme ne désigne pas la communauté de Jérusalem. Ce n'est pas un fait banal. Jusqu'ici le terme *ekklêsia* – qui évoque « l'assemblée du désert » (cf. Ac 7,38 : *hê ekklêsia en tê erêmô*), le *qehal YHWH* qui s'était formé dans le désert, avait reçu la Loi sur le Sinaï et la terre de Canaan au terme de l'exode – a qualifié la première communauté de Jérusalem et de la terre d'Israël (Ac 5,11 ; 8,1.3 ; 9,31 ; 11,22) et soulignait la continuité existante entre Israël et les chrétiens, continuité garantie par l'appartenance des disciples de Jésus au peuple juif. Or voici que ce nom est maintenant donné à des croyants non juifs. Mais s'agit-il vraiment de la même réalité ? Pour Luc, et pour ses contemporains, c'est certainement le cas, mais cela n'était guère évident pour chacun aux premières années de la vie de l'Eglise.

A Antioche, il y a une autre nouveauté : c'est ici, après une année d'intense activité de Barnabas et de Saul[8], que « pour la pre-

[7] On peut noter que la « dispersion », ou « dissémination », n'a pas qu'un sens négatif. Ce qui est disséminé n'est pas éparpillé et perdu, mais est « semé tout alentour », si bien que cette « dissémination » prépare une ample moisson.

[8] Relevons la progression des verbes : « évangéliser » (v. 20, TOB : « adresser la Bonne Nouvelle »), « exhorter » (v. 23, TOB : « presser ») et « enseigner » (v. 26, TOB : « instruire ») qui correspond à l'évolution et à la croissance de la communauté chrétienne.

mière fois, le nom de 'chrétiens' fut donné aux disciples » (v. 26). Il s'agit vraisemblablement d'un sobriquet donné aux croyants par les païens qui ont compris le titre de *christos* comme un nom propre, dont ils ont fait dériver la forme *christianos*. Ce surnom peut difficilement provenir des Juifs, qui auront plutôt appelé les croyants en Jésus du nom de « nazoréens » (aujourd'hui *notzrim*), car *christianos* évoque pour eux l'appartenance au *christos*, « messie », et contient implicitement la reconnaissance de Jésus comme Messie. C'est justement pour cela que les Juifs qui croient en Jésus, mais ne se reconnaissent pas dans les Eglises historiques, s'auto-désignent du nom de *meshichim*, « messianiques » (adjectif substantivé dérivé de *mashiach*, « messie »), qui est l'exacte traduction du terme grec *christianos*.

Un bref épisode (Ac 11,27-30) conclut le chapitre pour souligner la communion qui s'établit entre Antioche et Jérusalem à l'occasion d'une grave famine[9]. La « communion » n'est pas seulement la reconnaissance de la part de Jérusalem de l'ecclésialité d'une autre Eglise (une « communion hiérarchique »), c'est aussi un réel « partage » : de Jérusalem, riche du témoignage de Jésus, les chrétiens d'Antioche ont reçu l'Evangile ; à Jérusalem, pauvre en moyens de subsistance, vont les biens d'Antioche, la riche. Ce partage deviendra un *leitmotiv* de ce « mendiant de communion » que fut Paul !

Ici, pour la première fois dans les Actes, est mentionné au sein de la communauté chrétienne un groupe d'« anciens » (*presbyteroi*, v. 30). Cela permet de supposer que la communauté primitive s'est organisée sur le modèle de la synagogue qui s'assemblait, elle aussi, autour d'un « conseil d'anciens ». Et, de même que l'on nomme ces anciens après les « chefs du peuple » ou les « grands prêtres » (cf. Ac 4,5.8.23 ; 23,14 ; 24,1 ; 25,15), de même aussi les anciens de la communauté chrétienne sont normalement mentionnés après les apôtres (cf. 15,2.4.6.22-23 ; 16,4)[10]. Un collège des anciens appa-

---

9 Les sources parlent d'une famine chronique en divers lieux de l'Empire sous l'empereur Claude (41-54 apr. J.-C.) ; Flavius Josèphe situe la famine au Proche-Orient au temps du procurateur Tibère Alexandre, c'est-à-dire dans les années 46-48 (cf. la note *i* de la Bible de Jérusalem à Ac 11,28).

10 On ne sait pas pourquoi l'offrande de l'Eglise d'Antioche n'est pas envoyée aux apôtres, mais aux anciens de Jérusalem (cf. Ac 11,30). La Bible de Jérusalem émet l'hypothèse que les apôtres avaient abandonné Jérusalem. En réalité, toutefois, les Actes disent que, suite à la persécution, « tous, *à l'exception des apôtres*, furent dispersés » (8,1). Par ailleurs, les apôtres seront encore à Jérusalem lors de l'assemblée dont parle Ac 15. Peut-être alors Luc parle-t-il ici des « anciens » en un sens large, comme d'un corps qui comprend aussi les apôtres.

raît aussi ailleurs dans quelques Eglises fondées par Paul[11], mais nous verrons que ce n'est pas l'unique structure que connaisse l'Eglise ancienne (voir par exemple Antioche, cf. Ac 13,1). La structure de l'Eglise – dont on connaît l'importance dans les dialogues œcuméniques actuels – ne devrait donc pas constituer un critère obligatoire de communion !

La disparition de Pierre (Ac 12,1-19)[12]. L'Evangile a désormais rejoint toutes les catégories de personnes imaginables : Juifs, prosélytes, Samaritains, craignants Dieu et même païens ; il ne peut acquérir d'autres dimensions qualitatives ; il peut seulement, quantitativement, rejoindre les « confins de la terre ». Le rôle de Pierre est accompli, il peut « disparaître » (même si nous le retrouverons, de manière un peu paradoxale, au ch. 15). Telle est la raison théologique de cet épisode qui profite d'une nouvelle arrestation, suivie d'une libération miraculeuse, pour raconter le sort éternel de Pierre qui dorénavant est « sorti et s'est mis en route vers un autre lieu » comme le dit le verset 17, métaphore pour indiquer sa mort (cf. Ac 1,25). Luc sait évidemment que Pierre est mort martyr à Rome après les événements racontés dans les Actes, mais il entend, par cet épisode, dire sa foi sur la mort de Pierre.

Je ne relève que quelques expressions. Nous sommes au temps du « roi Hérode » : non pas Hérode le Grand de l'époque de la naissance de Jésus, ni celui de la passion (Hérode Antipas, son fils) ; il s'agit maintenant d'Hérode Agrippa Ier (fils d'Aristobule et petit-fils d'Hérode le Grand) qui fut roi de Judée et de Samarie de 41 à 44 apr. J.-C. Il organisa une persécution contre l'Eglise, au cours de laquelle mourut Jacques (le Majeur), frère de Jean et disciple de Jésus (cf. Ac 12,1-2). Cet Hérode rappelle donc ses ancêtres, et à travers lui se renouvellent, dans l'Eglise naissante, et le massacre des innocents et la passion de Jésus. En outre, Pierre fut arrêté durant « les jours des pains sans levain » ; son procès aurait donc eu lieu dans la période de Pâque ; un lecteur de l'œuvre de Luc ne peut pas ne pas penser à ce qui arriva à Jésus, dans la même période, quelques

---

[11] En dehors de Jérusalem, les Actes mentionnent des anciens dans les Eglises nées durant le premier voyage missionnaire de Paul (Lystre, Iconium et Antioche de Pisidie, cf. Ac 14,21-23) et à Ephèse (cf. Ac 20,17). Peut-être d'autres Eglises ont-elles eu un collège d'anciens, mais ils n'apparaissent pas dans les lettres sûrement authentiques de Paul. Ils ne sont mentionnés que par 1 Tm 5,17 et 19, et Tt 1,5 ainsi que par Jc 5,14 et 1 P 5,1.

[12] Cf. l'étude d'Enzo Bianchi, *Pietro la Roccia*, Qiqajon, Bose, 1987 (Lectio divina 6), pp. 17-18.

années auparavant. Marc avait écrit que les scribes voulaient arrêter Jésus, mais disaient : « Pas en pleine fête, de peur qu'il n'y ait des troubles dans le peuple » (Mc 14,2). Luc n'avait pas repris ce détail, mais n'est-ce pas à cela qu'il pense quand il écrit : « [Hérode] mit [Pierre] en prison… et se proposait de le citer devant le peuple, mais après la fête de la Pâque » (Ac 12,4b) ? Et encore : cette nuit-là, alors que Pierre « dort » (*koimômenos*, v. 6[13]), l'Eglise est en veille – elle a donc appris la leçon de Gethsémani (cf. Lc 22,39ss.) – et quatre escouades de quatre soldats montent la garde (comme ces gardes chargés de surveiller la tombe du Christ, cf. Mt 27,62-66). Apparaît un ange étincelant de lumière – semblable à celui qui vint rouler la pierre au matin de Pâque (Mt 28,2-3) – qui, ayant frappé Pierre, le « réveille » (littéralement : « le fait se lever ») et lui ordonne : « Lève-toi ! » (*anasta*, littéralement : « ressuscite ! »). Il ajoute alors : « Mets ta ceinture et lace tes sandales (encore un thème pascal, cf. Ex 12,11)… mets ton manteau et suis-moi ! » (Ac 12,8). Peut-on lire ce verset sans penser à l'évangile de Jean ?

> « Quand tu étais jeune tu nouais ta ceinture et tu allais où tu voulais ; lorsque tu seras devenu vieux, tu étendras les mains et c'est un autre qui nouera ta ceinture et qui te conduira là où tu ne voudrais pas. Jésus parla ainsi pour indiquer de quelle mort Pierre devait glorifier Dieu ; et après cette parole, il lui dit : 'Suis-moi !'.» (Jn 21,18-19).

C'est comme si Pierre se trouvait désormais au-delà de la situation décrite comme celle de sa mort… Quittant alors sa prison, Pierre arrive à la maison de Marie, où l'Eglise est recueillie en prière. Lorsque la servante annonce que Pierre est là, qui frappe à la porte, personne ne la croit : « Tu es folle », « c'est son ange ! ». Cela aussi rappelle les événements de Pâques (cf. Lc 24,11.37[14]). Et quand enfin il entre, il déclare : « Allez l'annoncer à Jacques et aux frères » (Ac 12,17) ; souvenons-nous des paroles du Ressuscité : « Soyez sans crainte. Allez annoncer à mes frères qu'ils doivent se rendre en Galilée… » (Mt 28,10).

Luc n'a pas raconté le martyre de Pierre, bien qu'il le connaisse certainement ; il ne racontera pas non plus la mort de Paul. Son inten-

---

[13] Ce verbe indique souvent dans le NT la mort : cf. Ac 7,60 ; 13,36 ; 1 Th 4,13 ; 1 Co 11,30 ; 15,6 ; Mt 27,52 ; Jn 11,11 ; etc.

[14] Comparez aussi Ac 12,14 : « [Rhodè] reconnut la voix de Pierre et, du coup, dans sa joie, elle n'ouvrit pas le portail, mais rentra en courant… » avec Lc 24,41 : « Comme, sous l'effet de la joie, [les disciples] restaient encore incrédules et comme ils s'étonnaient, [Jésus] leur dit… ».

tion en effet n'était pas de rédiger une biographie des grands apôtres des commencements de l'Eglise, mais de dire comment l'Evangile avait atteint Rome, la capitale impériale, et comment l'Esprit avait conduit et confirmé l'action des premiers chrétiens. Mais il n'est pas hors de propos de se demander si, dans ce chapitre, Luc n'a pas voulu donner une lecture pascale de la mort de Pierre (comme il le fera également pour Paul au chap. 27). Les versets 1-10, en partie parallèles au récit de la passion du Christ, évoquent sa mort ; les versets 11-17, parallèles à celui de la résurrection du Christ, disent la conviction de foi : avec le Christ, Pierre est ressuscité et il demeure maintenant avec lui. La dernière phrase : « [Pierre] s'en alla et se mit en route pour un autre lieu » (v. 17) devient d'autant plus significative quand on se souvient que le « Lieu » (en hébreu : *ha-maqom*) est une des périphrases par lesquelles les Juifs disent Dieu dont le nom est indicible[15]. Alors Pierre s'est mis en route vers Dieu, comme le fit le Christ au jour de son ascension.

La mort d'Hérode et la croissance de la Parole de Dieu (Ac 12,19-25). Par contraste, la mort d'Hérode, qui n'avait glorifié au long de sa vie que lui-même (cf. Ac 12,22), marque la défaite du « monde » par rapport à l'œuvre de Dieu : au « jour fixé » (v. 21) par Hérode pour la manifestation de sa gloire lors d'une harangue démagogique qui flatte les hommes[16], correspond le « soudain » (« à l'improviste ») de l'intervention brutale de Dieu (v. 22). De la même manière, à la disparition du roi qui expire misérablement, dévoré par les vers, s'opposent la croissance et la diffusion victorieuse de la Parole de Dieu. En Luc 2,32, Luc avait écrit : « Et Jésus croissait en sagesse, en stature et en grâce », ici, la même chose arrive à la Parole ; celle-ci prend donc la relève de Jésus ; en elle c'est Jésus lui-même qui vit et croît ; n'est-il d'ailleurs pas, comme le dit Jean l'Evangéliste, le Verbe de Dieu ?

■

---

[15] Le fameux « Saint Lieu » du cantique 290 de l'ancien *Psautier romand* des années 1950, qui suscitait tant notre curiosité d'enfants : « Accepte mon offrande/Bien-aimé Fils de Dieu/Et que sur moi descende/La flamme du Saint Lieu », modifié, dans *Psaumes et Cantiques* (1976), en « le Saint Esprit de Dieu ».

[16] Le verbe utilisé ici, le verbe *demegoreîn* (« tenir un discours officiel », v. 21), est un *hapax* pour le NT ; il a certainement une connotation péjorative ; aspect qui est renforcé encore par le cri de la foule : « Voix d'un dieu, non d'un homme ! » (v. 22).

Ḥokhma 105/2014, pp. 58-74

par Pierre De Mareuil,
pasteur de la Fédération Baptiste, aumônier de l'aéroport Paris Charles De Gaulle

Les *Negro Spirituals*, de l'esclavage à l'espérance

Conférence musicale[1]

Les *Negro Spirituals*, chants des esclaves noirs en Amérique, forment aujourd'hui une des grandes traditions chrétiennes mondialement reconnues tant pour sa valeur spirituelle que pour son génie artistique, poétique et musical. Chants d'Eglise, ils transcendent les barrières confessionnelles et même les frontières de la religion chrétienne.

Ils sont souvent confondus avec les *Gospels*, l'autre grande tradition musicale chrétienne noire-américaine. Il faut pourtant les distinguer. Les *Negro Spirituals* ou *Spirituals* constituent un répertoire de chants délimité, ancré dans une période particulière de l'histoire alors que l'on continue à créer des *Gospels* de nos jours. On limite habituellement le répertoire des *Spirituals* à la période de l'escla-

[1] Pour accompagner la lecture de cet article ou le donner en conférence, on pourra par exemple suivre la liste de chants suivante :
Go down Moses
Down to the river to pray
Kumbaya
This little light of mine
Lordy, trouble so hard
No Body Knows
I want to die easy
Didn't my Lord deliver Daniel
Steal away
Wade in the water
Joshua Fit the Battle of Jericho
Strange Fruit (qui n'est pas un Spiritual mais qui illustre bien l'horreur des lynchages jusque dans les années 1930 – et au-delà !).

vage. Cependant, la limite entre les deux n'est pas claire et les *Spirituals* sont restés une tradition très vivante. De fait, s'ils sont, comme nous le verrons, très ancrés dans un contexte historique spécifique, ils ont continué à inspirer la communauté noire-américaine dans sa soif de liberté et de justice. Ils ont par exemple joué un rôle important dans le mouvement pour les droits civiques de Martin Luther King. Ces chants d'Eglise, pour la plupart, parlent de la liberté donnée par Jésus à ceux qui ont cru en lui. C'est une liberté qui est promise pour le Règne de Dieu à venir, elle sera donnée par le Christ à son retour.

Chants d'un peuple opprimé : faut-il à leur sujet dire avec Karl Marx et Friedrich Engels que « la religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit des conditions sociales d'où l'esprit est exclu. Elle est l'opium du peuple » ?[2] Ou au contraire faut-il affirmer la Puissance Libératrice de l'Evangile ? Des penseurs comme le théologien noir-américain James H. Cone ont pris le parti de défendre cette dernière position. J'appuie très largement ma réflexion sur leurs thèses et je tente d'en rendre compte.

Oh Freedom, oh Freedom
Oh Freedom over me.
And before I'd be a slave
I'd be buried in my grave
And go home to my Lord and be free.[3]

Quelques éléments historiques[4]

C'est en août 1619 que furent amenés les premiers esclaves d'Afrique aux nouvelles colonies d'Amérique du Nord, soit un an avant les *Pilgrims Fathers* du Mayflower. Pendant les XVII[e] et XVIII[e] siècles, l'esclavage a pris de plus en plus d'importance pour l'économie et la politique des colonies, puis des Etats-Unis d'Amérique. Cette main-d'œuvre bon marché était une aubaine pour les plantations de coton, sucre, etc., du sud et le trafic permettait de faire tourner l'économie européenne. Les négriers qui tournaient d'Europe

---

[2] Dans *Critique de « La philosophie du droit » de Hegel* (1844).

[3] Oh Liberté ! Oh Liberté ! Oh liberté par-dessus moi ! Plutôt que d'être esclave je serai couché dans ma tombe Et je rentrerai chez moi, chez mon Seigneur, et je serai libre.

[4] Je m'appuie ici principalement sur les 6 premiers chapitres de *Dieu est noir* de Bruno Chenu, Paris, Le Centurion, 1977, pp. 13 à 142.

en Afrique puis d'Afrique en Amérique avaient développé un commerce particulièrement lucratif et ce quand bien même la servitude avait été abolie sur le Vieux Continent. Seuls les peuples Noirs d'Afrique pouvaient être réduits à l'esclavage. Païens, sauvages et sous-évolués, on considérait même que c'était une grande chance donnée à ces « sous-hommes » à qui on apportait ainsi « La Civilisation ». De plus, n'étaient-ils pas la descendance de Cham ? La malédiction que Noé a prononcée sur lui et ses enfants (Gn 9,18 à 27) ne devait-elle pas s'appliquer en toute logique ? Tous les arguments étaient bons pour soulager les restes de conscience des marchands et propriétaires d'esclaves et autoriser les pires exactions.

On a généralement du respect pour ses outils de travail, qu'ils soient mécaniques ou animaux. Il en allait tout autrement pour les traitements infligés aux esclaves Noirs d'Amérique : usés jusqu'à l'extrême, battus, fouettés, humiliés, pendus ou abattus comme du gibier, les femmes violées… la liste des traitements dégradants montre les efforts des propriétaires d'esclaves pour nier l'humanité de leurs « possessions ».

Au travail dès les premières lueurs du jour sans répit jusqu'à ce qu'il fasse trop sombre pour pouvoir continuer, ils n'avaient que quelques minutes pour manger à midi. A la fin de la journée venait la rançon de coups de fouet inversement proportionnelle à son rendement de la journée. Du fait de l'épuisement et des mauvais traitements physiques et moraux, la sexualité était pour le moins altérée. Ajoutons à cela les séparations des familles par une mort prématurée, par les déplacements d'un de ses membres dans une autre plantation, ainsi que les nombreux viols que les maîtres faisaient subir aux femmes.

L'évangélisation des esclaves

Durant ces deux siècles les propriétaires d'esclaves, dans leur grande majorité, se sont opposés à la christianisation de *leurs biens*. Ils pensaient qu'ils n'étaient pas capables de piété chrétienne et que, pour peu qu'on puisse leur donner quelques bribes d'éducation chrétienne, cela risquerait de fragiliser l'équilibre des plantations et le bon ordre de la société. Les quelques tentatives qui furent malgré tout expérimentées ne remportèrent qu'un maigre succès : cette piété ne convenait en effet pas à ce peuple.

Ce n'est qu'après les grands Réveils de la fin du XVIIIe et du début du XIXe que les Eglises méthodistes et baptistes se préoccupèrent de l'évangélisation de ces centaines de milliers d'esclaves

(757 000 en 1790 soit plus de 19 % de la population). Les propriétaires, souvent touchés par les Réveils, ont alors changé d'opinion quant à la religion de leurs esclaves. Certains pensaient ainsi que le christianisme les rendrait plus dociles et ferait d'eux de meilleurs travailleurs. De plus, cette évangélisation qui promettait aux esclaves l'accès au ciel et le repos de leur âme permettait à ces propriétaires de se débarrasser des résidus de mauvaise conscience qui pouvaient encore les encombrer.

Dans les *camp meetings*, grandes campagnes d'évangélisation en plein air, les maîtres venaient accompagnés d'esclaves, puis des missions furent organisées dans les plantations avec l'appui des maîtres mais aussi sous leur contrôle. Le christianisme qui était prêché aux esclaves leur promettait un avenir meilleur au Paradis mais leur imposait auparavant la soumission et la parfaite obéissance à leur maître comme condition d'accès à la vie éternelle. On fit des nouveaux convertis de bons petits chrétiens qui assistaient au culte, mais assis sur d'autres bancs que les Blancs, bien sûr (parfois peints en noir et en blanc pour bien faire la distinction), voire derrière une cloison.

Cette forme de piété, plus chaude, qui insistait fortement sur la conversion et sur la relation personnelle avec Jésus, où l'on baptisait par immersion dans les cours d'eau, convenait mieux à ces Africains déracinés, en perte de sens et d'outil religieux d'interprétation du réel. Pourtant, rapidement, ils ne purent se satisfaire de ces cultes trop formels à leur goût et se rassemblèrent entre eux, le soir dans les cabanes ou la nuit en cachette pour célébrer le culte chrétien à leur façon. C'est ainsi qu'ils se formèrent une religion à leur mesure. De ce fait, puis encouragés par les Blancs qu'ils dérangeaient lors du culte dominical, ils eurent bientôt leurs propres cultes, contrôlés par les Blancs, qui imposaient leurs prédicateurs ou le thème des prédications. Le chant devint rapidement leur seul moyen d'expression, à l'Eglise comme dans les champs de coton.

Racisme, déracinement, travail forcé aux limites du supportable, violences physiques et psychologiques, séparations et viols, je crois que nous avons là les principaux outils disponibles sur le marché de la déshumanisation. Il me semble qu'il était essentiel de se remettre en mémoire ces quelques éléments d'un triste épisode de notre histoire et de la condition des esclaves noirs en Amérique pour bien comprendre le contenu des *Spirituals* et le sens qu'ils peuvent prendre. Ils se référeront sans cesse à cette situation ainsi qu'à des éléments concrets de leur histoire comme l'évasion dans le *Spiritual* cité plus haut, *Oh Freedom*.

Spiritualité Noire :

Les chants d'une communauté

C'est aussi une communauté en perte de repères sociaux et culturels qui a découvert la foi chrétienne : familles séparées, mélange de peuples et de cultures africaines, esclaves depuis plusieurs générations, brutalité de la réalité du monde de l'homme blanc…

Pourtant, la richesse culturelle et religieuse de leurs origines n'a jamais complètement disparu ; au contraire, une synthèse s'est opérée avec la nouvelle religion pour donner naissance à une nouvelle expression, spirituelle et artistique, originale et authentique. Les *Spirituals* sont un des lieux privilégiés de cette rencontre. L'exemple le plus évident que nous ayons conservé est certainement *Kumbaya* :

Kumbaya my Lord,
Kumbaya.
Kumbaya my Lord,
Kumbaya.
Oh Lord Kumbaya.[5]

Peut-être à l'origine un chant africain, dont certains pensent qu'il était adressé à un dieu dont le nom serait Kumbaya ou quelque chose s'en approchant, il est ensuite devenu un des premiers *Spirituals*, où « *kumbaya* » pourrait signifier « *Come by here* », « Vient par ici » en Gullah, un créole composé de différentes influences d'Afrique de l'ouest et d'anglais. De nombreuses interprétations modernes de ce chant ont tenté de remettre en avant ces racines africaines.

La foi qui s'exprime dans ces chants est elle aussi influencée par la rencontre entre les cultures et spiritualités africaines et la foi chrétienne occidentale « évangélique » de l'époque : à la fois importance de la conversion, de la foi personnelle ; mais place centrale de la communauté. Les *Spirituals* reflètent la conscience sociale des esclaves, à travers leurs textes, mais aussi et surtout par leur pratique communautaire. Cela est clairement visible dans un grand nombre de *Spirituals* qui s'adressent à la communauté…

… l'invitant :

Get on board,
Children,
There's room for many-a-more.[6]

---

[5] Viens par ici mon Seigneur, viens par ici, oh Seigneur, viens par ici.

[6] Montez, les enfants, il y a de la place pour bien plus encore.

… l'interpellant :

Were you there when they crucified my Lord?
Were you there when they crucified my Lord?
Oh! Sometimes it causes me to tremble, tremble, tremble,
Were you there when they crucified my Lord?[7]

… affirmant sa libération prochaine :

Children we shall be free
When the Lord shall appear.[8]

La musique noire est une musique qui place et qui définit la personne au sein d'une communauté. Elle « sculpte et définit l'être noir et crée des structures culturelles pour l'expression noire. La musique noire unifie parce qu'elle confronte l'individu à la vérité de l'existence noire et affirme qu'il n'est possible d'être noir que dans un contexte communautaire »[9]. Ce qui ne veut pas dire que la personne est annihilée dans le groupe, au contraire, c'est par la communauté qu'elle existe et c'est devant elle qu'elle peut exprimer sa joie :

This little light of mine,
I'm goin'to let it shine,
This little light of mine,
I'm goin'to let it shine,
Let it shine, let it shine let it shine.[10]

Sa douleur :

Sometimes I hangs my head an'cries,
But Jesus goin'to wipe my weep'n eyes.[11]

---

[7] Etiez-vous là quand ils ont crucifié mon Seigneur ? Etais-tu là quand ils ont crucifié mon Seigneur ? Oh, oh, des fois, j'me mets à trembler quand j'y pense ! trad. de Marguerite Yourcenar, *Fleuve profond, sombre rivière*, Paris, Gallimard, 1995 (première édition 1966), p. 113.

[8] Enfants, nous serons libres quand le Seigneur apparaîtra.

[9] James Cone, *The Spirituals and the Blues*, New York, Seabury Pr., 1972, p. 5.

[10] Cette petite lumière, la mienne,
Je vais la faire briller, la faire briller, briller, briller.
Partout où je vais, je vais la faire briller…
Dieu me l'a donnée, je vais la faire briller,
mon Dieu me l'a donnée, je vais la faire briller…

[11] Parfois je penche ma tête et pleure, Mais Jésus va essuyer mes yeux pleins de larmes.

Le « je » de celui qui chante les *Spirituals* sort du plus profond de lui-même et exprime avec force ce qu'il vit, mais en chantant, il s'adresse à la communauté, qui vit la même expérience et s'identifie à lui et, la plupart du temps, le rejoint ou l'accompagne dans son chant. Le « je » devient alors un « nous » et la communauté est unie par l'expérience qu'elle vit et qu'elle exprime dans les *Spirituals*.

Dans leur processus de création, les *Spirituals* étaient souvent improvisés puis repris par l'assemblée ou par le groupe de travailleurs. Rapidement mémorisés, ils pouvaient ensuite être réinterprétés, complétés ou modifiés.

« Le *Spiritual* est la communauté en rythme, se balançant au mouvement de la vie »[12]. En cela les *Spirituals* participent et même sont un élément essentiel pour la restructuration des liens sociaux et de la cosmologie de cette communauté d'esclaves noirs.

Des chants de douleur, d'espérance et de joie

W.E.B. DuBois disait des *Spirituals* que ce sont des chants de tristesse et de douleur (*sorrow songs*), « la musique d'un peuple malheureux, des enfants de la déception ; ils racontent la mort et la souffrance et disent l'attente d'un monde plus vrai »[13]. Pourtant, malgré toute leur douleur, ces chants « respirent l'espérance – une foi dans la justice ultime des choses », toujours selon DuBois.

Les *Spirituals* sont témoins de la tension entre espoir et désespoir, joie et douleur, mort et vie qui permettait aux esclaves d'exprimer la réalité de leur expérience dans un langage qui les faisait vibrer, qui touchait la personne plus profondément que par un discours argumentatif. « *Lordy, Trouble so Hard* », (redécouvert par le musicien electo Moby dans son « *Natural Blues* ») exprime lui aussi de façon surprenante ce contraste :

Oh, Lordy Trouble so hard
don't nobody knows my trouble but God
Went on the hill, the other day
My soul got happy and stayed all day
Went in the room, didn't stay long
looked on the bed, brother was dead.[14]

---

[12] James Cone, cité par B. Chenu, *op. cit.*, p. 161.

[13] Cité par J. Cone, *op. cit.*, p. 12. Au sujet de DuBois, voir B. Chenu, *op. cit.*, pp. 68 à 69.

[14] Oh, Seigneur, tellement de soucis, Personne ne sait tout mon souci sauf Dieu. Suis monté sur la colline l'autre jour, Mon âme y était heureuse, j'y suis resté tout le jour.

➔

On pense aussi spontanément au célèbre *Nobody Knows*[15] et son étonnante ponctuation : « *Glory, halleluia* » ; « *Oh, yes, Lord* ». On comprend aisément les phrases qui parlent du désarroi de l'esclave, mais pourquoi ces cris de joie « *Glory, halleluya!* », « *Oh, yes, Lord!* », si ce n'est justement pour affirmer qu'on ne pourra leur ôter la joie et la fierté d'être des hommes, esclaves et opprimés en apparence mais libres, fiers et joyeux au fond d'eux-mêmes.

Les maîtres souhaitaient que leurs esclaves aient l'air joyeux car ils pensaient qu'ils travaillaient mieux ainsi ; il ne s'agit évidemment pas ici de cette joie soumise. La douleur de ces chants nous rappelle la révolte des esclaves et cette joie évoque leur conviction, qui s'opposait à toute évidence historique, qu'un jour ils seraient véritablement libres.

Les *Spirituals* peuvent alors parler de mort, ils célébreront et espéreront du même coup la vie :

I want to die easy when I die.
I want to die easy when I die.
Shout salvation as I fly,
I want to die easy when I die.[16]

Le salut qui est crié ici n'est pas que le salut de l'âme au Paradis, il s'agit d'abord d'affirmer son appartenance au Royaume de Dieu, à la vie, et l'honneur des hommes, des enfants de Dieu. La mort est d'abord ici mort de la souffrance et de l'oppression avant d'être la mort de la personne en tant que telle.

Les maîtres et les Blancs en général se plaisaient à leur rappeler que la vie ne tenait qu'à un fil (peut-être serait-il plus juste de parler d'une lanière, celle du fouet), ils devaient la défendre quotidiennement. Rester en vie en toute dignité était le principal combat de

---

Suis rentré dans la chambre et n'y suis pas resté, j'ai regardé le lit, mon frère était mort.

15 *Nobody knows the trouble I've seen, Nobody knows but Jesus.*
Nobody knows the trouble I've seen, Glory, halleluya !
Sometimes I'm up, sometimes I'm down, Oh, yes Lord.
Sometimes I'm almost to the ground, Oh, yes Lord.
Personne ne sait l'chagrin qu'j'ai eu, personne ne l'sait, sauf que Jésus.
Personne ne sait l'chagrin qu'j'ai eu, Ah, ah, Alléluia !
Tantôt j'suis haut, tantôt j'suis bas, Ben oui, Seigneur !
Tantôt j'suis couché tout à plat, Ben oui, Seigneur ! Trad. M. Yourcenar, p. 158.

16 Je veux mourir tranquillement quand je mourrai. Je veux mourir tranquillement quand je mourrai. Crier mon salut alors que je volerai, Je veux mourir tranquillement quand je mourrai.

la communauté d'esclaves noirs. Mais la mort était là, au quotidien et dans les *Spirituals* :

Soon one mornin', death comes a-creapin'in my room.
O my Lawd, O my Lawd, what shall I do?[17]

Elle rôdait, toujours à l'affût du coup de fouet fatal. L'esclave n'était jamais à l'abri de la mort :

Dere's no hidin'place down dere,
Oh I went to de rock to hide my face,
De rock cried out, «No hidin'place».[18]

La mort séparait les familles, enlevant la mère, le père, les frères et sœurs, mais, de même, elle les réunissait dans le Royaume, c'était là une façon d'affirmer qu'elle (ou le maître) n'avait pas le dernier mot sur la personne, que leur Dieu, qui avait ressuscité Jésus, était plus grand, qu'il était le véritable maître de leur vie comme de leur mort.

Le désir de retrouver ses proches et en particulier sa mère est très présent dans les *Spirituals* :

Oh, I had a dear old mother
She's gone to heaven I know
And I promis'd my mother
I would meet her
When the saints go marching in.[19]

Et celui-ci, qui est plus éloquent encore, mais dont je n'ai que la traduction :

J'ai ma mère qu'est au ciel,
Plus brillante que l'soleil,
J'ai ma mère qu'est au ciel,
Plus loin que l'croissant d'lune…
J'ai mon père qu'est au ciel
Plus brillant que l'soleil,
J'ai mon père qu'est au ciel
Plus loin que l'croissant d'lune…

---

[17] Bientôt un matin, la mort va se glisser dans ma chambre. O mon Seigneur, que ferai-je alors ?

[18] Nulle part où se cacher ici-bas, Je suis allé cacher mon visage dans le rocher, Le rocher a crié, « Nulle part où se cacher ».

[19] J'avais une bonne vieille mère, Je sais qu'elle est partie au ciel. Et j'ai promis à ma mère que je la retrouverai, Quand les saints prendront possession [du royaume].

J'ai ma sœur qu'est au ciel,
Plus brillante que l'soleil,
J'ai ma sœur qu'est au ciel,
Plus loin que l'croissant d'lune…
J'ai mon frère qu'est au ciel
Plus brillant que l'soleil,
J'ai mon frère qu'est au ciel
Plus loin que l'croissant d'lune…
Et j'vais aller au ciel,
Plus brillant que l'soleil,
Et j'vais aller au ciel,
Plus loin que l'croissant d'lune…[20]

Si c'est au ciel que ces retrouvailles sont projetées c'est parce qu'il est, pour les esclaves, leur véritable demeure : « Plutôt que d'être esclave je serai couché dans ma tombe et je rentrerai chez moi, chez mon Seigneur, et je serai libre ! ». On imagine le sens que pouvaient prendre ces paroles, d'apparence anodine, pour un esclave en fuite vers le Nord, vers la liberté.

Si le ciel est chanté comme étant le lieu où il n'y aura plus de pleurs, où ils ne seront plus abattus ni lynchés, et ce monde comme le lieu de toutes les misères (ce qui était le cas), ce n'est pas pour autant une fuite, mais bien un idéal pour lequel il vaut la peine de vivre et de se battre. La foi en une justice dernière qui rétablirait leurs droits et qui reconnaîtrait leur humanité à sa juste valeur, même si cela ne se réalisait pas dans ce monde, leur donnait l'espoir suffisant pour survivre, se battre, humaniser leur condition d'esclave, fuir la plantation ou se révolter si cela était possible. Voilà pourquoi les *Spirituals* chantaient la douleur et la joie, le désespoir et l'espérance, la mort et la vie. Ils redonnaient vie et dignité à des esclaves opprimés et souffrants.

Espérance de libération

Le double langage théologique et politique des Spirituals

Les *Spirituals*, comme leur nom l'indique, sont donc des chants spirituels qui parlent du ciel, du salut du croyant, de la joie d'être enfant de Dieu, de la « bonne vieille religion ». Ce sont des chants religieux. Pourtant, derrière les nombreuses images bibliques qu'ils

[20] M. Yourcenar, *op. cit.*, p. 228.

évoquent, derrière l'attente eschatologique du retour en gloire du Christ se cache bien souvent une réalité socio-politique forte. Ils sont porteurs d'un double langage et une lecture à la lettre, au premier degré, de leurs textes est bien souvent trompeuse.

Alors qu'ils semblaient avoir accepté la religion de leurs oppresseurs, les esclaves rejetaient leur système de valeurs depuis l'intérieur même de cette religion. Ils utilisaient le langage religieux de leurs maîtres, son vocabulaire et ses images mais pour se le ré-approprier afin qu'il soit adapté à leur contexte ; pour le corriger à partir de leur expérience.

Le langage des *Spirituals* était et devait rester caché aux oppresseurs, c'est pourquoi il déclinait le thème des réjouissances à venir dans les cieux pour dire ses espérances concrètes pour l'avenir proche. D'ailleurs, les images et métaphores qu'ils utilisaient n'étaient pas toujours religieuses et aliénantes. Souvent les images religieuses se mêlaient aux allusions plus « terrestres » :

Swing low, sweet chariot,
Comin'for to carry me home,
Swing low, sweet chariot,
Comin'for to carry me home.
I looked over Jordan, an'what did I see,
Comin'for to carry me home?
A band of angel lookin'after me,
Comin'for to carry me home.
If you get there before I do,
Comin'for to carry me home,
Tell all my friend that I'm comin'too
Comin'for to carry me home.[21]

Dans ce *Spiritual* il semble évident que la « maison » (*home*) où le chariot va reconduire l'esclave est le ciel, le Paradis ; que le Jourdain au-delà duquel il voit des anges qui viennent l'accueillir est le passage de la mort à la vie ; ses amis qu'il veut qu'on prévienne de son arrivée prochaine sont les autres esclaves déjà morts qu'il va rejoindre.

---

[21] Descends, doux char de feu, Qui dois m'ram'ner chez moi, chez Dieu !
J'regarde le Jourdain, Du côté du matin, Et j'vois les Séraphins Qui vont m'ram'ner chez Dieu !
Si t'arriv'avant moi, Dis que j'rentre chez moi, Aux amis d'autrefois, Dis que j'suis sur l'chemin…
Descends, doux char de feu, Qui dois m'ram'ner chez moi, chez Dieu !
Trad. M. Yourcenar, *op. cit.*, p. 210.

On peut cependant le lire à un autre niveau, dans un contexte d'évasion vers le Nord ; les éléments que je viens de mentionner prennent un tout autre sens : sa maison, le Paradis n'est autre que le nord des Etats-Unis, les états abolitionnistes ou encore le Canada, où la liberté leur était assurée. Parfois de véritables convois étaient organisés pour la fuite des esclaves. Lorsqu'ils n'étaient pas à pied, ils pouvaient être transportés en train (*the Gospel Train* qu'on retrouve dans d'autres *Spirituals*) ou en chariot. Le Jourdain symbolisait les fleuves comme l'Ohio qui les séparaient de la liberté. Les « anges » étaient les esclaves déjà libérés ou les abolitionnistes qui les attendaient et les accueillaient en territoire libre de même que les amis à prévenir qui organisaient leur fuite.

Ici, le Paradis et le Canada se côtoient, le salut s'allie à la liberté, les anges sont anti-esclavagistes et c'est tantôt dans un char de feu (comme l'a compris Marguerite Yourcenar) tantôt dans un chariot que l'esclave, ou plus exactement le « futur ex-esclave », va être transporté. Les deux réalités s'entremêlent pour dire la révolte et l'espérance des opprimés.

On le voit bien, ce langage n'a rien d'une fuite du réel dans un autre monde qui laisserait les esclaves bien tranquillement à leur tâche. Il est au contraire l'expression de la lutte d'un peuple opprimé pour conquérir sa liberté. Il ne s'agit pourtant pas de rejeter l'aspect religieux et spirituel dans une pure fonctionnalité. Ces chants étaient bien religieux, mais pour ces fils et filles d'Africains en déportation, le religieux ne pouvait être séparé du reste de la réalité, il était le principal instrument d'interprétation du réel, l'axe central de construction de leur cosmologie. Il ne pouvait être mis à part, contrairement à ce que les maîtres auraient voulu leur inculquer. Les esclavagistes fonctionnaient dans ce type de structures spécifiquement occidentales et, bien heureusement pour leurs esclaves, ils n'ont pas compris que ce système n'était ni universel ni inhérent à la foi chrétienne, ce qui a permis à ce peuple d'exprimer en toute liberté sa manière de percevoir le réel sans qu'il soit compris des Blancs. De ce fait, sa conscience socio-politique était inséparable de son expérience religieuse et de sa foi. Ce Paradis n'est donc pas ici un concept religieux construit par l'oppresseur pour endormir ses victimes[22].

Le langage religieux utilisé dans ces chants est extrêmement riche, il s'inspire de la piété méthodiste et baptiste, il parle de Jésus, Dieu y est omniprésent et il se nourrit très largement des textes bibli-

---

[22] A ce sujet voir J. Cone, *La noirceur de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1989, p. 189. A mon avis l'une des plus belles pages de cet ouvrage.

ques. C'est surtout l'Ancien Testament qui a inspiré les *Spirituals*, leur Dieu est un Dieu qui libère son peuple de l'oppression et de l'esclavage :

When Israel was in Egypt's land,
Let my people Go!
Oppressed so hard they could not stand,
Let my people Go!
Go down, Moses,
Way down in Egypt's land.
Tell ole Pharaoh,
Let my people Go![23]

Les esclaves s'identifiaient à Israël et croyaient en ce Dieu libérateur. Ils croyaient qu'il les délivrerait de l'esclavage et lorsqu'ils avaient la possibilité de s'enfuir (leur exode), ils croyaient qu'il était à l'œuvre et qu'il les protégerait comme il avait protégé Israël de l'armée du Pharaon :

Oh Mary, don't you weep, don't you moan,
Pharao's army got drowned.[24]

Ils espéraient la libération de leur peuple et le Dieu de l'Ancien Testament était celui qui réussirait là où les dieux de leurs pères avaient échoué. Ils croyaient aussi qu'il pouvait délivrer des personnes de même qu'il avait délivré Daniel dans la fosse aux lions :

Didn't my Lord delivered Daniel,
An'why not every man?[25]

Leurs maîtres leur disaient qu'ils étaient créés par Dieu pour être esclaves. Au contraire, « l'idée centrale des *Spirituals* est que l'esclavage contredit Dieu ; qu'il nie sa volonté »[26]. Ils affirmaient être créés à l'image de Dieu, que par le Christ ils étaient ses enfants, donc Dieu ne pouvait qu'être de leur côté.

Alors que tout dans l'esclavage niait leur pleine humanité, croire qu'ils étaient enfants de Dieu était pour eux affirmer cette humanité.

---

[23] Lorsqu'Israël était en Egypte – Laisse partir mon peuple ;
Opprimé si fort qu'il ne pouvait tenir – Laisse partir mon peuple ;
Descend, Moïse, jusqu'en Egypte, Et dis à ce vieux Pharaon qu'il laisse partir mon peuple.

[24] Oh Marie, cesse de pleurer, de te lamenter,… L'armée du Pharaon a été engloutie.

[25] Mon Seigneur n'a-t-il pas délivré Daniel,… Et pourquoi pas tous les hommes ?

[26] J. Cone, *The Spirituals and the blues*, p. 35.

Ils rejetaient de ce fait tout lien entre Dieu et l'esclavage – ce que les Blancs, eux, affirmaient et qui leur permettait d'imposer leur domination comme étant la volonté de Dieu. Les *Spirituals* chantaient leur foi en ce Dieu qui délivre les faibles de l'oppression des puissants ; si parfois elle était renvoyée dans un futur eschatologique, c'était parce que leur espérance, leur foi et leur expérience de la délivrance divine transcendaient le présent de l'histoire qui niait leur humanité. « *O my Lord, what a morning, when the stars begin to fall!* », « *When the sun refuse to shine, when the moon goes down in blood!* »[27], ces visions apocalyptiques « élevaient le peuple noir au-delà des limitations de l'expérience d'esclaves et leur permettaient de voir l'humanité noire indépendamment de leurs oppresseurs »[28].

Quand les *Spirituals* parlent du Christ, c'est pour s'identifier à lui et à son action libératrice : *He's King of kings, and Lord of lords*, il est le roi délivrant l'humanité de la souffrance injuste, qui réconforte dans les temps difficiles.

Quand ils affirment sa divinité, c'est pour dire la présence réelle du divin dans la communauté d'esclaves. Il est avec eux dans leurs tribulations quotidiennes et dans leurs rares moments de réjouissances.

Quand ils chantent son humanité, c'est pour affirmer avec force qu'il est mort comme n'importe quel homme, qu'il s'est identifié avec le pauvre, l'aveugle et le malade, avec les souffrants de ce monde. Il est venu apporter la paix et la justice aux déshérités de cette terre. Et les esclaves chantaient « *I'm so Glad, Jesus Lifted Me* ».

Sa naissance « *out-of-the-way place* », rejeté de la société des hommes, était la leur parce qu'il n'y avait pas de place pour eux dans la société. Ils comprenaient sa Passion et sa mort parce qu'eux aussi avaient été rejetés, frappés, injuriés, mis à mort sans avoir la possibilité de se défendre humainement. Ils se sentaient du même bord que lui, ils s'identifiaient à lui, c'est pourquoi ils chantaient le magnifique « *Were You There When They Crucified My Lord?* ».

La Résurrection était pour eux la garantie que leurs vies étaient entre les mains de celui qui a conquis la mort. Ils n'avaient plus à pleurer :

Weep no more, Marta,
Weep no more, Mary,
Jesus rise from the dead,
Happy Morning.

---

27 O Seigneur, quel matin quand les étoiles commenceront à tomber ! Quand le soleil refusera de briller, quand la lune sera en sang !

28 J. Cone, *op. cit.*, p. 100.

Glorious morning,
Glorious morning,
My Savior rise from the dead,
Happy Morning.[29]

Elle était l'assurance de sa présence à leur côté, il était leur compagnon dans l'esclavage « *and a little talk with Jesus, Makes it right* », « ça retape de parler avec Jésus ». Ils pouvaient lui confier leurs fardeaux. Son Ascension et l'attente de son retour signifiaient pour eux qu'il détenait les clefs du Jugement. Ils attendaient de ce Jugement qu'il rétablisse ce qui était détruit par l'esclavage. Jésus leur donnait la force et l'élan nécessaire pour lutter contre l'oppression.

Il est aussi intéressant de noter que la figure du Christ libérateur, *King Jesus*, que nous donnent les *Spirituals* est souvent plus proche de celle de Moïse ou de High John de Conquer[30], personnage légendaire des contes hérités de la tradition africaine, que du Jésus de la tradition occidentale.

Sa présence est reconnue dans les actions concrètes de libération. L'exemple de Harriet Tubman et de son train souterrain, par lequel plus de 300 esclaves s'enfuirent et ne furent jamais récupérés par leurs maîtres, est particulièrement parlant[31]. Lorsqu'une évasion était organisée, le *Spiritual* « *Steal away* » était chanté dans les plantations pour avertir les esclaves du départ d'un convoi la nuit suivante :
Steal away, steal away to Jesus,
Steal away, steal away home,
I ain't got long to stay here.
Green trees are blending,
Poor sinner stands-a-trembling,
The trumpet sounds within-a my soul,
I ain't got long to stay here.
My Lord calls me,
He calls me with the thunder
The trumpet sounds within-a my soul,
I ain't got long to stay here.[32]

---

29 Ne pleure plus Marthe. Ne pleure plus Marie. Jésus est ressuscité des morts. Quel beau matin !
Quel glorieux matin ! Mon Sauveur est ressuscité des morts. Quel beau matin !

30 Au sujet de High John de Conquer, voir J. Cone, La noirceur de Dieu, pp. 43-44.

31 Au sujet de Harriet Tubman, voir Earl Conrad, Harriet Tubman, New York, P.S. Ericksson, 1969.

32 Je vais m'échapper, m'échapper pour aller à Jésus. Je vais m'échapper, m'échapper pour rentrer chez moi. Je ne vais plus rester longtemps ici. Les arbres verts →

Ce chant pourrait être considéré comme un simple message codé dont le contenu serait sans rapport avec le message (comme par exemple *« les carottes sont cuites »* durant la Seconde Guerre mondiale). Cela signifierait déjà que le langage religieux serait au moins le vecteur de la révolte, son lieu d'organisation. Mais il me semble que le contenu de ces paroles n'est pas anodin : *« Steal away »* est l'expression du désir de quitter la situation présente d'esclavage, comment ne pas le relier très explicitement à cette possibilité concrète de fuite ; *« I ain't got long to stay here »* met en évidence l'imminence de la libération. La fuite auprès de Jésus est donc ici de manière très évidente l'évasion de l'esclave. Je ne reviens pas sur le sens de la maison, *home*, il est évident qu'il s'agit dans ce chant du lieu où l'esclave sera libre.

Dans cette première strophe, la délivrance opérée par Jésus est donc la libération organisée par Harriet Tubman. La deuxième strophe apporte quelques éléments concrets sur l'opération de libération : *« Green trees are blending, Poor sinner stands-a-trembling »*, la scène décrit l'attente et la fuite par la forêt de nuit, le vent souffle dans les arbres les faisant se courber, l'esclave *(poor sinner)* tremble, il est effrayé à l'idée d'être rattrapé par les Blancs et leurs chiens. Mais en même temps une joie intense l'habite et il entend la trompette sonner dans les profondeurs de son être, c'est la trompette des anges qui l'accueilleront à son entrée dans le Royaume ! Quand à la troisième strophe, elle est l'expression même de cette joie, il entend l'appel du Seigneur à la liberté, c'est un appel qui retentit par le tonnerre (qui pouvait être tout à fait présent lors de la fuite et même la favoriser) et par la trompette. Il sera bientôt libre, auprès de Jésus, au Canada !

Amazing grace how sweet the sound
That saved a wretch like me.
I once was lost but know I'm found
Was blind but know I see.

L'Evangile : puissance de libération

Au-delà de 1865, année qui marque la fin définitive de l'esclavage aux USA, la spiritualité et toute la culture de tradition chrétienne noire-américaine reste très profondément marquée et enracinée dans

---

se penchent, Le pauvre pécheur est là, il tremble, La trompette sonne dans mon âme, Je ne vais plus rester longtemps ici. Mon Seigneur m'appelle, Il m'appelle par le tonnerre, La trompette sonne dans mon âme, Je ne vais plus rester longtemps ici.

l'expérience de l'esclavage et la soif de liberté qui en découle. « Les *Negro Spirituals*, de l'esclavage à l'espérance » : il est assez fascinant de voir combien cette tradition musicale, spirituelle, théologique, a façonné la spiritualité d'un peuple et a inspiré sa lutte, même politique. De la période de l'esclavage à la lutte pour les droits civiques, l'Evangile se révèle comme puissance de libération et de liberté ; liberté des enfants de Dieu, de ceux qui sont créés à son image.

Ainsi, dans les *Spirituals*, le Paradis côtoie le Canada, lieu de la libération des esclaves. L'Evangile, loin d'être un moyen d'oppression, « l'opium du peuple » ou une drogue anesthésiant la révolte des opprimés, propose une libération aux hommes et aux peuples souffrants de cette terre. C'est une libération qui concerne l'être humain et sa communauté dans sa totalité. Si ces aspects politiques ou économiques ne sont pas négligeables, elle s'adresse principalement à des dimensions plus profondes, plus intimes mais aussi plus humaines de la personne. Non, cette religion-là n'est pas « le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur », elle est le cri de révolte d'hommes et de femmes qui réclament le droit à l'humanité. L'Evangile n'est pas oppression, il est le lieu de la transcendance de la souffrance et de l'humanisation des opprimés pour une meilleure lutte.

Face à la destruction et à la mort, pour exprimer leur résistance dans tous ses aspects et leur combat pour la liberté, les esclaves noirs ont choisi la foi chrétienne. C'était là leur réponse à l'injustice du racisme, de l'esclavage, des massacres et autres violations des droits les plus élémentaires de tout être humain et de toute société et culture humaine. Les chrétiens ne pourront que s'en réjouir. C'est là que le véritable Evangile est prêché et vécu. Quant à ceux qui, en toute bonne foi et en toute honnêteté, interrogent le christianisme, le remettent en question ou s'y opposent avec conviction, je crois qu'ils ont dans l'exemple des *Spirituals* quelques pistes de réflexions, quelques points à débattre, voire quelques accords et inspirations quant à la lutte qui nous unit contre l'injustice et pour l'établissement d'un monde meilleur.

■

Ḥokhma 105/2014, pp. 75-98

Création, évolution et laïcs chrétiens

par Tim Keller,
pasteur presbytérien à New York et professeur adjoint de théologie pratique au Westminster Theological Seminary de Philadelphie (USA).

Cet article présente une approche pastorale des questions liées au récit de la création et à l'évolution, que le comité de Hokhma *a jugé pertinent de proposer au public francophone. Sans refaire l'entier d'un trop vaste débat, l'auteur présente les implications de plusieurs discussions en cours, et donne une perspective sur la manière de les gérer pour un pasteur face à ses ouailles. On reconnaîtra certains éléments du contexte américain dans l'article, mais nous espérons qu'il sera profitable pour l'Eglise de nos contrées*[1].

Où est le problème ?

Bien des voix séculières et évangéliques s'accordent sur le « truisme » qui dit : si vous êtes un chrétien orthodoxe[2] ayant un respect profond de l'autorité de la Bible, vous ne pouvez croire en aucune forme d'évolution. Des auteurs « nouveaux athées »[3] comme Richard Dawkins et des écrivains créationnistes comme Ken Ham semblent être arrivés à un consensus sur ce point, si bien qu'une partie de plus

---

[1] Cet article est la traduction d'un document paru sur le blog Biologos.org (première consultation le 22.10.2013). L'original peut être consulté en anglais : http://biologos.org/uploads/projects/Keller_white_paper.pdf. La traduction a été effectuée par Jean-Marc Bréchet. Les notes de traduction (NdT) sont dues à Jean-René Moret.

[2] Le terme « orthodoxe » est utilisé dans cet article dans le sens de la conformité aux doctrines essentielles de la foi chrétienne, non pour désigner la confession orthodoxe. NdT.

[3] L'auteur se réfère à la vague du « Nouvel Athéisme » dans les milieux anglo-saxons. NdT.

en plus grande de la population pense que la chose est entendue. Si vous croyez en Dieu, vous ne pouvez pas croire en l'évolution. Si vous croyez en l'évolution, vous ne pouvez pas croire en Dieu.

Cela crée un problème à la fois à ceux qui doutent et à ceux qui croient. De nombreux croyants occidentaux observent les avancées médicales et technologiques dues à la science et en sont reconnaissants. Ils ont une image très positive de la science. Comment vont-ils donc réconcilier ce que la science semble leur dire sur l'évolution avec leurs acquis théologiques traditionnels ? Ceux qui s'interrogent au sujet du christianisme et qui sont en recherche sont plus perplexes encore. Ils sont peut-être attirés par de nombreux aspects de la foi chrétienne mais ils disent : « Je ne vois pas comment je peux croire en la Bible si pour cela je dois rejeter la science ».

Mais nombreux sont ceux qui remettent en question le présupposé que science et foi ne peuvent être réconciliées. Ils ne pensent pas qu'une « haute conception »[4] de la Bible exige de ne croire qu'en un unique récit des origines. Ils défendent le point de vue selon lequel il n'est pas nécessaire de choisir entre une religion opposée à la science et une science opposée à la religion[5]. Ils pensent qu'il y a toute une série d'approches que Dieu a pu utiliser pour aboutir à la création des êtres vivants et de la vie humaine en se servant de processus évolutifs et que l'on a grandement exagéré l'incompatibilité entre une foi orthodoxe et la biologie de l'évolution[6].

On a par exemple tenté de montrer que la foi religieuse avait peut-être une raison d'être dans l'évolution. C'est-à-dire qu'il se pourrait que la capacité d'entretenir des croyances religieuses dérive d'un processus « adaptatif » ou qu'elle soit connectée à des caractéristiques adaptatives léguées par nos ancêtres parce qu'elles favorisent la survie et la reproduction. Il n'y a pas de consensus là-dessus parmi les biologistes de l'évolution. Néanmoins cette simple supposition semble être en opposition complète avec toute croyance en un Dieu objectivement réel. Mais le philosophe chrétien Peter van Inwagen pose tout de même cette question :

---

[4] En anglais « *high view of the Bible* », expression qui se réfère à une vision évangélique de la Bible : divinement inspirée dans son entier et fiable dans ce qu'elle affirme – avec des nuances selon les auteurs et les mouvements. NdT.

[5] Un bon livre de vulgarisation écrit par un scientifique : Denis Alexander, *Creation or Evolution: do we have to choose?*, Oxford, Monarch Books, 2008.

[6] Voir Christian Smith, éds, *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*, University of California Press, 2003, et Rodney Stark, *For the Glory of God: how monotheism led to reformations, science, witch-hunts, and the end of slavery*, Princeton, University Press, 2003.

> Si on suppose que Dieu existe, qu'il veut qu'une croyance dans le surnaturel soit une caractéristique universelle du genre humain et qu'il voie (c'est ce qu'il verrait si c'était vrai) que certains traits seraient utiles au genre humain – utiles d'un point de vue évolutif : favorisant la survie et la reproduction – il s'ensuivrait naturellement qu'une croyance dans le surnaturel deviendrait à terme une caractéristique universelle du genre humain. Pourquoi ne permettrait-il pas à ces caractéristiques d'être la cause de ce qu'il veut établir ? – de la même manière que le concepteur humain d'un véhicule pourrait utiliser la chaleur produite par le moteur pour garder les passagers au chaud[7].

L'argument de van Inwagen doit être retenu. Même si la science pouvait démontrer que la croyance dans le religieux a une composante génétique que nous héritons de nos ancêtres, cette découverte ne serait pas incompatible avec une foi en Dieu ou même avec la vérité de la foi chrétienne. Il n'y a aucune raison logique d'exclure que Dieu ait pu utiliser l'évolution pour prédisposer les gens à croire généralement en Dieu, si bien qu'ils considéreraient qu'on leur dit la vérité lorsqu'ils entendent la prédication de l'Evangile. Ceci est juste l'un des nombreux cas où l'incompatibilité supposée de la foi orthodoxe et de l'évolution semble se dissiper lorsqu'on regarde les choses de plus près.

De nombreux laïcs chrétiens restent dans la confusion parce que les voix qui soutiennent que l'orthodoxie biblique et l'évolution sont mutuellement exclusives sont plus bruyantes et se démarquent plus que les autres. Que faudra-t-il faire pour aider les laïcs chrétiens à mieux voir la cohérence entre ce que la science nous dit de la création et ce que la Bible nous enseigne à ce sujet ?

Pasteurs et ouailles

Selon moi, il y a pour les protestants orthodoxes quatre difficultés principales quant à ce que dit la science au sujet de l'évolution.

La première se trouve dans le domaine de *l'autorité de la Bible*. Pour accepter l'évolution, il nous faut lire Genèse 1 de façon non littérale. Comment cela affecte-t-il la notion selon laquelle la Bible est

[7] Peter van Inwagen, « Explaining Belief in the Supernatural », chez J. Schloss et M. Murray, éds, *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, Oxford University Press, 2009, p. 136.

l'autorité finale ? Si nous refusons de prendre littéralement un passage de la Bible, pourquoi devrions-nous prendre littéralement d'autres passages ? Ne sommes-nous pas en train de permettre à la science de se poser en juge de notre compréhension de la Bible plutôt que l'inverse ?

La deuxième difficulté provient d'une confusion entre *biologie* et *philosophie*. Un grand nombre des défenseurs les plus acharnés de l'évolution en tant que processus biologique (tels que Dawkins) la voit également comme une « grande théorie qui rend compte de tout ». Ils ont recours à la sélection naturelle pour expliquer non seulement le comportement de l'être humain mais également pour donner réponse aux grandes questions philosophiques comme celles de savoir pourquoi nous existons, de comprendre à quoi rime la vie, d'expliquer pourquoi la nature humaine est ce qu'elle est. La foi en l'idée centrale – que la vie est le résultat de l'évolution – ne doit-elle pas entraîner l'adoption complète de cette « vision du monde » ?

La troisième difficulté est *l'historicité d'Adam et Eve*. Une façon de nous réconcilier avec ce que la science actuelle dit au sujet de l'évolution est de suggérer que l'histoire d'Adam et Eve est symbolique et ne doit pas être prise littéralement. Qu'en est-il alors de l'enseignement néo-testamentaire de Romains 5 et 1 Corinthiens 15 selon lequel notre péché originel vient de notre relation avec Adam ? Si nous ne croyons pas à l'historicité de la chute, comment expliquer que nous soyons devenus ce que la Bible dit que nous sommes : des pécheurs condamnés ?

La quatrième difficulté est *le problème de la violence et du mal*. L'une des plus grandes barrières à la foi en Dieu est le problème de la souffrance et du mal dans notre monde. Les gens se demandent pourquoi Dieu a créé un monde dans lequel la violence, la douleur et la mort sont endémiques. La réponse de la théologie traditionnelle est de dire : Dieu ne l'a pas créé ainsi. Il a créé un monde bon, mais a également accordé aux êtres humains leur libre arbitre, et c'est par leur désobéissance et par la « chute » que la mort et la souffrance sont advenues dans le monde. Mais le processus de l'évolution considère au contraire que la violence, la prédation et la mort sont le moteur même du développement de la vie. Si Dieu crée la vie au moyen de l'évolution, comment réconcilier ce fait avec l'idée que Dieu est bon ? Le problème du mal semble être pire pour le croyant en une évolution théiste.

Cela fait trente-cinq ans que je suis pasteur et j'ai parlé durant ce temps à bien des laïcs pour qui la relation entre science moderne et croyance orthodoxe pose problème. Dans l'esprit de la plupart des

laïcs ce sont les trois premières difficultés qui sont les plus gênantes. La quatrième difficulté – le problème de la souffrance et de la mort – n'a que rarement été citée par mes paroissiens. Le problème de la souffrance va pourtant, d'une certaine façon, de pair avec la question de l'historicité de la chute. Sans le point de vue traditionnel sur l'historicité de la chute, le problème du mal semble encore plus aigu.

C'est pourquoi je vais traiter ci-dessous les trois problèmes de base qu'ont les laïcs chrétiens avec le récit scientifique de l'évolution biologique. Il ne s'agit pas ici de la réponse rigoureuse, érudite qu'un chercheur pourrait donner à ces questions. Ce sont plutôt les réponses et les conseils de base que donne un pasteur à ses ouailles. En tant que berger, j'ai dû m'appuyer largement sur le travail des experts. La première question, celle de l'autorité de la Bible, m'amène à me servir de ce que les exégètes et les biblistes ont produit de mieux. Pour répondre à la deuxième question concernant l'évolution vue comme « la grande théorie qui rend compte de tout », je dois m'appuyer sur le travail des philosophes. Lorsque nous en arrivons à la troisième question concernant Adam et Eve, je me réfère aux théologiens.

Pour faire court, si je veux aider à la fois les croyants et ceux qui cherchent à mettre en relation la science et la foi de manière cohérente, je dois lire les écrits des scientifiques, exégètes, philosophes et théologiens puis les interpréter pour mes auditeurs. Certains diront que c'est un fardeau trop lourd pour les épaules d'un pasteur et que celui-ci devrait plutôt renvoyer ses laïcs aux ouvrages des érudits. Mais si les pasteurs ne sont pas à même de « faire ce travail de compréhension et de synthèse », comment nos laïcs le feront-ils ? C'est l'un des services que les paroissiens attendent de leurs pasteurs. C'est à nous d'établir un pont entre le monde de l'érudition et celui de la rue et des bancs d'église. Je suis conscient de la charge que cela représente. Je ne sais pas s'il y a jamais eu une culture où le travail de pasteur ait été un plus grand défi. Je crois pourtant que c'est à cela que nous sommes appelés.

Trois questions posées par des paroissiens lambda

Question n° 1 : Si Dieu s'est servi de l'évolution pour créer, nous ne pouvons plus prendre Genèse 1 à la lettre, et si ce n'est plus possible, pourquoi prendre d'autres passages à la lettre ?

Réponse : La manière de respecter l'autorité des rédacteurs de la Bible est de les lire comme ils désireraient l'être. Parfois ils veulent être pris littéralement et parfois pas. Nous devons les écouter et ne pas leur imposer nos idées et nos visées.

Genre et intentions des auteurs

La bonne façon de prendre les auteurs bibliques au sérieux est de se demander « comment cet auteur désire-t-il être compris » ? C'est la politesse la plus élémentaire ainsi qu'une juste façon de lire le texte. C'est en fait une manière d'appliquer la Règle d'or. Nous voulons tous que les gens prennent le temps de se demander si nous voulons être pris au mot ou non. Si vous écrivez une lettre à quelqu'un en disant : « J'avais juste envie de l'étrangler ! », vous espérez que celui qui vous lit comprendra que vous parlez au sens figuré. S'il appelle la police pour vous faire arrêter, vous pourrez certainement vous plaindre de ce qu'il n'ait pas fait l'effort de comprendre si vous vouliez être pris au pied de la lettre ou non.

La meilleure manière de découvrir comment l'auteur désire être lu est de trouver le genre littéraire qu'il utilise. En Juges 5,20, il nous est dit que les étoiles dans le ciel sont descendues et ont combattu les Syriens au profit des Israélites, mais en Juges 4 qui décrit la bataille, il n'est pas fait mention de tels éléments surnaturels. Y a-t-il contradiction ? Non, parce que Juges 5 est un passage qui porte tous les signes de la poésie ***hébraïque*** alors que Juges 4 est un récit en prose décrivant une bataille. Juges 4 est une description de ce qui s'est passé alors que Juges 5 est le chant de Déborah qui donne un sens théologique à ce qui s'est passé. Si l'on prend le passage de Luc 1,1ss, on voit que l'auteur insiste bien sur le fait qu'il nous livre une description historique des faits qui a été confrontée aux dires de témoins oculaires. C'est un signe qui ne trompe pas, montrant que l'auteur veut être lu « littéralement », comme quelqu'un qui décrit les événements tels qu'ils se sont passés.

Cela ne veut pas dire que les intentions de l'auteur biblique et le genre littéraire utilisé sont toujours évidents. Genèse 1 et le livre de l'Ecclésiaste sont deux exemples de passages bibliques où il y aura toujours débat parce que les signes sur la façon de les interpréter ne sont pas limpides. Mais le principe demeure – affirmer qu'une portion de l'Ecriture ne doit pas être interprétée littéralement ne signifie pas qu'aucun autre passage ne peut l'être.

Genre littéraire et Genèse 1

Quel est donc le genre de Genèse 1 ? Est-ce de la prose ou de la poésie ? Dans notre cas cela revient à proposer un mauvais choix. Edward J. Young, ce spécialiste de l'hébreu de tendance conservatrice et qui lit les six jours de Genèse 1 comme historiques, admet

que Genèse 1 est écrit dans un « langage exalté, semi-poétique »[8]. D'un côté, c'est une narration qui décrit une succession d'événements utilisant la forme wayyiqtol *qui est un élément caractéristique de la prose et qui n'a pas cette spécificité de la poésie hébraïque qu'est le parallélisme. Nous voyons clairement dans le chant de Myriam d'Exode 15 les signes de récapitulation ou de reformulation qui sont ceux du parallélisme poétique :*

> « Chars et forces du Pharaon,
> à la mer il les lança.
> La fleur de ses écuyers
> sombra dans la mer des Joncs.
> Les abîmes les recouvrent,
> ils descendirent au gouffre comme une pierre » (Ex 15,4-5).

D'un autre côté, comme de nombreuses personnes l'ont remarqué, la prose de Genèse 1 est vraiment très spéciale. On y trouve des *refrains*, des phrases qui se répètent continuellement comme c'est le cas dans un cantique ou dans un hymne. Il y a beaucoup d'exemples de cela, comme ce refrain qui redit sept fois « et Dieu vit que c'était bon », la décuple répétition de « Dieu dit » ou « qu'il soit » et la septuple répétition de « et il en fut ainsi », et bien d'autres. Il est évident qu'il ne s'agit pas de ce que quelqu'un écrirait en réponse à une simple demande de nous dire ce qui s'est passé[9]. En plus, les termes utilisés pour le soleil (« le grand luminaire ») et la lune (« le petit luminaire ») sont tout à fait exceptionnels, très poétiques, n'étant jamais utilisés ailleurs dans la Bible, et le terme « bête des champs » est un mot pour « animal » qui est normalement réservé au discours poétique[10]. Tout cela amène Collins à conclure que le genre est :

> « Ce qu'on pourrait appeler une prose narrative exaltée. Cette expression utilisée pour définir le genre nous servira de plusieurs façons. Elle reconnaît tout d'abord qu'il s'agit de prose… ce qui signifie aussi qu'il dit la vérité sur le monde dans lequel nous vivons. Il parle deuxièmement d'une prose exaltée, ce qui nous fait réaliser… que nous ne devons pas imposer une herméneutique 'littérale' à ce texte »[11].

---

[8] Edward J. Young, *Studies in Genesis One*, Phillipsburg, Presbyterian and Reformed, 1964, p. 82.

[9] Henri Blocher, *Révélations des origines*, Lausanne, PBU, 3e édition, 2001, p. 26.

[10] Blocher, p. 25.

[11] C. John Collins, *Genesis 1–4: A Linguistic, Literary, and Theological Commentary*, Phillipsburg, Presbyterian and Reformed, 2006, p. 44.

L'argument peut-être le plus fort pour comprendre que l'auteur de Genèse 1 *ne voulait pas* être lu littéralement est la comparaison de l'ordre des processus de création de Genèse 1 et de Genèse 2. Genèse 1 nous montre un ordre de création qui ne suit pas du tout « l'ordre naturel ». Il y a par exemple de la lumière (Jour 1) avant la création des sources de lumières – le soleil, la lune et les étoiles (Jour 4). Il y a de la végétation (Jour 3) avant qu'il y ait une quelconque atmosphère (Jour 4 lorsque le soleil a été créé). Il y a donc eu de la végétation avant que la pluie puisse tomber. Cela n'est évidemment pas un problème *en soi* pour un Dieu omnipotent. Mais Genèse 2,5 nous dit : « Le jour où le SEIGNEUR Dieu fit la terre et le ciel, il n'y avait encore sur la terre aucun arbuste des champs, et aucune herbe des champs n'avait encore germé, **car** le SEIGNEUR Dieu n'avait pas fait pleuvoir sur la terre et il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol ». Bien que Dieu n'ait pas besoin de suivre ce que nous appellerions « l'ordre naturel » lors de la création, Genèse 2,5 nous enseigne qu'en fait, il l'a fait. Cela est dit clairement : Dieu n'a mis aucun arbuste des champs sur la terre avant qu'il y ait une atmosphère et de la pluie. Mais en Genèse 1 nous voyons *pourtant* apparaître la végétation avant qu'il puisse y avoir de la pluie ou un homme pour travailler la terre. En Genèse 1 l'ordre naturel ne veut rien dire – il y a trois soirs et matins avant qu'il y ait un soleil qui puisse se coucher ! Mais en Genèse 2 l'ordre naturel est la norme[12].

La conclusion est que nous pouvons soit lire l'ordre des événements comme littéral en Genèse 2 mais pas en Genèse 1, soit (beaucoup, beaucoup moins probable) lire l'ordre des événements comme littéral en Genèse 1 mais pas en Genèse 2. De toute façon, on ne peut lire les deux récits comme de simples descriptions d'événements historiques. En fait, si l'on est censé les lire tous deux littéralement, pourquoi donc l'auteur les a-t-il combinés étant donné que (dans cette lecture) ils deviennent incompatibles ? La meilleure réponse est que l'on n'est pas censé les comprendre de cette façon. Nous trouvons en Exode 14–15 (la traversée de la mer des Roseaux) et en Juges 4–5 (la défaite de la Syrie sous Sisera) un récit historique couplé à un chant plus « poétique » qui donne la signification de l'événement. L'auteur de la Genèse avait peut-être quelque chose de semblable à l'esprit.

Que pouvons-nous en conclure ? Genèse 1 ne nous enseigne pas que Dieu a créé le monde en six jours de vingt-quatre heures. Ce passage ne nous enseigne pas non plus l'évolution car il ne s'occupe

---

[12] Meredith G. Kline, « Because it had not rained », *Westminster Theological Journal*, 20 (1957-1958), pp. 146-157.

pas du processus même selon lequel Dieu a créé la vie humaine. Il n'exclut pas non plus la possibilité que la terre soit très vieille[13]. Nous n'arrivons pas à cette conclusion parce que nous voulons mettre en valeur une quelconque vision scientifique des choses mais bien parce que nous cherchons à être fidèle au texte, voulant entendre avec autant de soin que possible le sens de ce que nous dit l'auteur inspiré.

Question n° 2 : Si l'évolution biologique est vraie, cela signifie-t-il que nous ne sommes que des animaux gouvernés par nos gènes et que tout ce qui nous concerne peut être expliqué par la sélection naturelle ?

Réponse : Non, le fait de croire en l'évolution comme processus biologique n'est pas la même chose que d'accepter une vision du monde axée sur l'évolution.

On fait aujourd'hui les plus grands efforts pour insister sur le fait qu'une acceptation du processus de l'évolution biologique conduit naturellement à une foi au « naturalisme pérenne » (pour utiliser les termes d'Alvin Plantinga)[14], à savoir le point de vue consistant à penser que tout ce qui fait la nature humaine – notre capacité d'aimer, d'agir, de penser, de formuler ce en quoi nous croyons, d'utiliser le langage, d'avoir des convictions morales, de mettre notre foi en Dieu, de pratiquer les arts et la philosophie – peut être compris comme prenant sa source dans des mutations génétiques aléatoires ou dans une autre source de variabilité et persistant aujourd'hui dans la race humaine par l'opération de la seule sélection naturelle. Nous pouvons avoir l'impression que certains comportements sont universellement reconnus comme justes et devraient être adoptés, et que d'autres choses sont fausses partout et ne devraient pas être commises, que ces comportements favorisent notre survie ou non. Le naturalisme pérenne insiste sur le fait que ces sentiments ne sont pas là parce qu'ils sont universellement vrais mais seulement et entièrement parce qu'ils ont aidé nos ancêtres à survivre.

---

[13] De nombreux arguments convaincants ont été avancés par des biblistes évangéliques afin de montrer que les généalogies qui remontent à Adam sont incomplètes. Le terme « père de » peut aussi vouloir dire « ancêtre de ». Pour un bon exemple de cela, lire K.A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003, pp. 439-443.

[14] Plantinga voit deux grandes voies possibles si l'on refuse la vision chrétienne orthodoxe : a) le naturalisme pérenne – et b) l'antiréalisme créatif – la vision du monde souvent appelée « post-moderniste » ou post-structuraliste. Voyez « Christian Philosophy at the End of the Twentieth Century » dans *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998.

L'un des principes cardinaux des « nouveaux athées » est que le naturalisme pérenne découle automatiquement de la croyance en l'évolution biologique des espèces. Un bel exemple en est récemment la critique acerbe de Sam Harris à l'encontre de Francis Collins après que ce dernier a été nommé à la tête du NIH (Institut américain de la santé). Harris a été profondément perturbé d'apprendre que Collins, en tant que chrétien convaincu, pense que la nature humaine a des caractéristiques (telles que l'intuition de la loi morale de Dieu) que la science ne peut pas expliquer. Collins niait donc que la science puisse apporter « des réponses à la plus pressante des questions, celle de l'existence de l'être humain ». Cela a choqué Harris, qui a écrit :

> « Etant de ceux qui croient que notre compréhension de la nature humaine peut nous venir entre autres des neurosciences, de la psychologie, de la science cognitive, de l'économie comportementale, je suis perturbé par la façon de penser du docteur Collins… Devons-nous vraiment confier le futur de la recherche biomédicale aux Etats-Unis à un homme qui croit sincèrement qu'une compréhension scientifique de la nature humaine est impossible ? »[15]

L'argument est exposé ici clairement. Si vous croyez que la vie humaine a été formée par des processus biologiques évolutifs (ci-après PBE), il vous faut aussi croire que la grande théorie de l'évolution (ci-après GTE) est l'explication de tous les aspects de la nature humaine. Collins, dit-il, devrait concevoir les êtres humains comme n'ayant pas « d'âme immortelle, aucun libre arbitre, pas de connaissance de la loi morale, pas de faim spirituelle, pas de vrai altruisme » basés sur leur relation avec Dieu[16]. Harris affirme que l'évolution a montré que ces choses étaient des illusions. Toutes les caractéristiques de la vie humaine ont une cause naturelle explicable scientifiquement. Si vous croyez dans les PBE, vous devez aussi croire à la GTE.

La GTE est en passe de devenir rapidement ce que Peter Berger appelle une « structure de plausibilité ». Il s'agit d'un ensemble de croyances considérées comme tellement élémentaires, avec en plus tant d'appui de personnalités et d'institutions faisant autorité, qu'il devient impossible pour les individus de le remettre publiquement en question. Une structure de plausibilité est une « évidence » défendue par une pression sociale énorme. Les écrits des nouveaux athées sont

---

[15] Sam Harris, « Science is in the Details », *New York Times*, July 26, 2009.
[16] *Ibid.*

importants à analyser car l'*attitude* de ces derniers est plus puissante que leurs arguments. Le dédain et le refus d'offrir quelque respect que ce soit à leurs adversaires n'est pas le résultat d'un effort pour s'opposer à eux sur le plan de la logique mais bien plutôt pour les mettre au ban de la société tout en faisant de leurs points de vue une structure de plausibilité. Ils sont en passe de réussir.

Cela pose alors un problème au laïc chrétien s'il entend ses enseignants et ses prédicateurs lui dire que Dieu pourrait avoir utilisé les PBE pour susciter des êtres vivants. L'évolution comme « grande théorie » est maintenant utilisée lors des efforts de vulgarisation pour expliquer à peu près n'importe quel comportement humain.

Bien des chrétiens résistent et cherchent à conserver un certain sens de la dignité humaine en souscrivant au créationnisme du « fiat ». Ce n'est pas une réaction théologique ou philosophique sophistiquée, mais quelque chose d'intuitif. Dans leur esprit, l'évolution est un tout cohérent. Il leur semble que si vous croyez en l'évolution, vous réduisez les êtres humains au rang d'animal dominé par le dictat de leurs instincts, résultat de leurs gènes. J'ai vu des chrétiens lors d'une étude biblique de Genèse 1 et 2 être perturbés par la lecture de la citation suivante :

> « Si l'évolution est… élevée au rang de vision du monde sur la façon dont sont les choses, il y a alors un conflit direct avec la foi en la Bible. Mais si l'évolution reste au niveau d'hypothèse scientifique de la biologie, il semblerait alors qu'il y ait peu de raison à ce qu'il y ait un conflit entre les implications de la foi chrétienne en le Créateur et les explorations scientifiques sur la façon dont – au niveau de la biologie – Dieu a exécuté les processus de la création »[17].

Atkinson nous dit que l'on peut croire aux PBE mais pas en la GTE. J'ai vu des laïcs intelligents, cultivés, avoir de grands problèmes avec la distinction que fait Atkinson. C'est pourtant exactement la distinction qu'ils doivent faire, sans quoi ils ne reconnaîtront jamais l'importance des PBE.

Comment les aider ? Je crois que les pasteurs, les théologiens et les scientifiques qui veulent défendre une approche des origines passant par les PBE doivent faire en même temps de gros efforts pour démolir la GTE. Les philosophes chrétiens ont déjà préparé le chemin et il existe beaucoup de très bonnes critiques du naturalisme philo-

---

[17] David Atkinson, *The Message of Genesis 1–11*, *The Bible Speaks Today Series*, Londres, Inter Varsity Press, p. 31.

sophique. Beaucoup de gens connaissent le livre intitulé « Argument tiré de l'évolution contre le naturalisme » d'Alvin Plantinga, où il explique que « l'évolution est intéressée (si l'on peut dire) uniquement par un comportement adaptatif et non par une croyance justifiée ». « La sélection naturelle se moque bien de ce que vous croyez, elle n'est intéressée que par la manière dont vous vous comportez »[18]. Il procède un peu comme C.S. Lewis dans son livre « Miracles ». La position qu'il défend est la suivante : est-ce que la sélection naturelle (à elle seule) nous donne des facultés cognitives (sens de la perception, intuition rationnelle sur ces perceptions et le souvenir que nous en avons) qui débouchent sur de vraies croyances concernant le monde réel ? Pour autant que des croyances vraies suscitent un comportement qui aide à la survie, oui. Mais qui pourra dire jusqu'où cela va ? Si une théorie ne nous permet pas d'avoir confiance en notre cerveau, elle ne nous permet pas non plus d'être sûrs de tout ce que nos cerveaux peuvent nous dire – incluant la macro-évolution elle-même – et tout le reste[19]. Toute théorie qui nous amène à ne plus faire confiance à nos cerveaux se détruit d'elle-même.

Un autre point important à avancer dans notre réfutation de la GTE est l'effort qu'elle fait pour nier les intuitions morales. Ici aussi il existe un livre excellent où les philosophes chrétiens prennent une longueur d'avance : Jeffrey Schloss (éditeur), *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion* (Oxford, 2009). Soyez bien attentif au chapitre de Christian Smith « Est-ce que le naturalisme nous garantit une croyance morale dans une bienveillance universelle et une défense des droits de l'homme ? » (sa conclusion, au passage, est « non »). Qu'est-ce que cela signifie ? De nombreux chrétiens orthodoxes qui croient dans les PBE sont souvent attaqués par des chrétiens qui n'y croient pas. Cela réduirait les tensions entre croyants au sujet de l'évolution s'ils pouvaient faire cause commune contre la GTE. Plus important encore, c'est la seule façon d'aider les chrétiens laïques à faire une distinction dans leur esprit entre l'évolution vue comme mécanisme de la biologie ou comme Théorie de la Vie.

---

[18] A. Plantinga, « Naturalism Defeated », 1994, disponible sur le site : http ://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/articles/plantinga_alvin/naturalism_defeated.pdf.

[19] Cet argument est exposé en détail dans A. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, 1993, chapitre 12. Voir aussi William C. Davis, « Theistic Arguments », Michael J. Murray, éds, *Reason for the Hope Within*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, p. 39.

Question n° 3 : Si l'évolution biologique est vraie et qu'Adam et Eve n'ont pas existé historiquement, comment pouvons-nous savoir d'où viennent le péché et la souffrance ?

Réponse : La croyance en l'évolution peut être compatible avec une foi en la chute comme fait historique et l'existence réelle d'un Adam et d'une Eve. Il y a bien des questions non résolues sur ce point et les chrétiens qui croient que Dieu a utilisé l'évolution doivent être prêts à s'écouter les uns les autres à ce sujet.

Mes réponses aux deux premiers jeux de questions sont essentiellement négatives. Je n'adhère pas au schéma de pensée de celui qui pose la question. Je ne crois pas que l'on soit obligé de lire littéralement Genèse 1 et je ne crois pas que si l'on pense que la vie humaine est le résultat de PBE, on croie du même coup à la GTE.

Je trouve, par contre, que le souci qui est à la base de cette question est beaucoup plus justifié. Je peux même avouer que je le partage. Bien des chrétiens orthodoxes qui croient que Dieu a utilisé les PBE pour susciter la vie humaine ne prennent pas seulement Genèse 1 de manière non littérale mais nient également que Genèse 2 soit une description de faits ayant vraiment eu lieu. Selon eux, Adam et Eve n'ont pas été des personnages historiques mais une allégorie ou un symbole de la race humaine. Genèse 2 est donc une histoire symbolique ou un mythe qui nous enseigne cette vérité : les êtres humains se sont tous détournés et se détournent encore de Dieu et sont pécheurs.

Avant de partager mon souci concernant ce point de vue, permettez-moi de faire cette mise au point. L'un de mes auteurs chrétiens favoris (et c'est peu dire), C.S. Lewis, ne croyait pas en l'existence réelle d'Adam et Eve, et je ne mets pas en cause la réalité et la solidité de sa foi. Mais mon souci concerne l'Eglise en général, et sa croissance et sa vitalité au cours du temps. Est-ce que la perte de la foi en l'historicité de la chute ne va pas affaiblir certaines de nos positions doctrinales historiques sur des points cruciaux ? Voici deux cas où cela pourrait avoir lieu.

La fiabilité de l'Ecriture

Le premier souci concerne la lecture de la Bible comme document fiable. Les protestants ont traditionnellement compris que les auteurs de la Bible étaient inspirés par Dieu et qu'il fallait donc cher-

cher ce que l'auteur humain pensait dire pour trouver ce que Dieu voulait nous dire par un texte donné[20].

Que voulaient donc dire les auteurs de Genèse 2 à 3 et de Romains 5 qui parlent tous les deux d'Adam ? Genèse 2–3 ne montre aucun des signes indiquant qu'il s'agirait de « prose exaltée » ou de poésie. Ce passage se lit comme si c'était une narration de faits réels ; cela semble être un récit historique. Pour autant, cela ne veut pas dire que la Genèse (ou n'importe quel texte de la Bible) soit un récit historique rédigé selon la façon moderne et positiviste. Certains auteurs anciens qui parlaient d'événements historiques prenaient la liberté d'en désynchroniser les éléments et de comprimer l'horizon historique – pour omettre d'immenses pans d'information qu'un historien moderne aurait considérés comme essentiels pour donner « une image complète » du passé. Mais les auteurs anciens de récits historiques continuaient à croire que les événements décrits avaient bel et bien eu lieu.

Les auteurs anciens pouvaient également utiliser un langage très figuratif et symbolique. Bruce Waltke nous fait remarquer que lorsque le psalmiste nous dit « C'est toi qui m'as tissé dans le ventre de ma mère » (Ps 139,13) il ne dit pas qu'il ne s'est pas développé d'une façon biologique tout à fait normale. C'est une manière figurative de dire que Dieu a institué et guidé le processus biologique de formation d'un embryon dans le corps de sa mère. De même, lorsqu'il nous est dit que Dieu a « formé Adam de la poussière du sol » (Gn 2,7), l'auteur pourrait utiliser un langage figuratif comme décrit ci-dessus pour dire que Dieu a amené l'homme à exister grâce à un processus biologique[21]. Le récit hébraïque est incroyablement bref – car il ne

---

[20] Il est entendu que les auteurs du Nouveau Testament trouvent souvent des significations messianiques dans des textes de l'AT qui n'étaient pas apparentes aux prophètes de l'AT eux-mêmes. Néanmoins si les écrits d'un auteur biblique peuvent avoir plus de significations vraies que ce que cet auteur pensait y mettre en les écrivant, ils ne peuvent pas en avoir moins. C'est-à-dire que ce que l'auteur humain avait l'intention de nous enseigner ne peut pas être considéré comme faux ou dépassé sans abandonner en même temps la compréhension traditionnelle de l'autorité de la Bible et de sa fiabilité.

[21] Voir : Bruce Waltke, *Genesis: A Commentary*, Grand Rapids, Zondervan, 2001, p. 75. Bien sûr, Waltke note que le Psaume 139 est de la poésie et Genèse 2 un récit. Mais cela ne signifie pas que la prose ne peut pas utiliser un langage figuratif et la poésie un langage littéral. Cela signifie seulement que la poésie utilise plus de figuratif et la prose moins. Un autre exemple de récit qui parle de la puissance divine derrière un processus naturel est Actes 12,23. Il nous y est dit qu'Hérode Agrippa donnait un discours public à une audience quand « l'ange du Seigneur frappa Hérode […] et, dévoré par les vers, il expira ». Josèphe rapporte qu'Agrippa tomba effectivement malade à ce moment-là, mais cela était

➔

cherche qu'à nous transmettre ce que nous avons besoin de savoir pour saisir la signification proposée par l'auteur.

Malgré les compressions et omissions et le langage figuratif, y a-t-il des signes dans le texte indiquant qu'il s'agit d'un mythe et non d'un récit historique ? Certains disent que l'on doit lire Genèse 2–11 à la lumière des autres anciens mythes de création du Proche-Orient. Etant donné que d'autres cultures rédigeaient des mythes au sujet d'événements comme la création et le grand déluge, on nous dit que l'on devrait admettre que l'auteur de Genèse 2–3 faisait probablement la même chose. Selon ce point de vue l'auteur de Genèse 2–3 se bornait à transmettre une version hébraïque du mythe de la création et du déluge. Il se pourrait même qu'il ait cru que ces événements avaient bien eu lieu, mais, ce faisant, il agissait comme un homme de son temps.

Kenneth Kitchen affirme pourtant que ce n'est pas comme cela que les choses se sont passées. Cet éminent égyptologue et chrétien évangélique a répondu ainsi à la proposition que le récit du déluge (Genèse 9) soit lu comme un mythe ou une proto-histoire, comme c'est le cas pour les récits du déluge dans les autres cultures :

> « Le Proche-Orient ancien ne transformait pas les mythes en histoire (ne les lisait pas comme une 'histoire' imaginaire.) C'est en fait exactement le contraire qui était vrai – il y avait bien plutôt une tendance à 'mythologiser' l'histoire, à célébrer des faits et des personnages historiques en termes mythologiques… »[22]

En d'autres mots, il est évident que les « mythes » du Proche-Orient ne se sont pas transformés en récits historiques, mais que c'est bien plutôt les faits historiques qui avaient tendance à devenir avec le temps des récits mythologiques. Kitchen nous dit que si nous lisons Genèse 2–11 à la lumière de la façon dont fonctionnait la littérature du Proche-Orient, nous en arriverons à la conclusion que Genèse 2–11 est un récit « solennel », avec bien des compressions et un langage figuratif, d'événements ayant vraiment eu lieu. En résumé, on peut dire qu'une façon responsable de lire le texte est d'interpréter Genèse 2–3 comme un récit d'événements historiques qui ont vraiment eu lieu.

---

dû à une « sévère obstruction intestinale » (J. Stott, *The Message of Acts*, IVP, 1990, p. 213). Ici encore, nous voyons la Bible parler de l'action de Dieu derrière un processus biologique.

22 K.A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament*, p. 425. Cité par Collins, p. 252.

L'autre texte pertinent est Romains 5,12ss où Paul parle d'Adam et de la chute. Il est encore plus clair que Paul croyait qu'Adam avait réellement existé. Dans son commentaire des Romains, N.T. Wright nous dit :

> « Il est clair que Paul croyait qu'il y avait eu un premier couple, dont le mâle, Adam, avait reçu puis enfreint un commandement. Paul était conscient, on peut en être sûr, de ce que nous appellerions les dimensions mythiques et métaphoriques de cette histoire, mais il n'aurait pas considéré qu'elles jetaient des doutes sur l'existence, et sur le péché originel, du premier couple historique »[23].

On en arrive donc à cette conclusion : si vous maintenez qu'Adam et Eve n'étaient pas des personnages à prendre au sens littéral et que vous réalisez, d'autre part, que l'auteur de la Genèse essayait probablement de nous enseigner qu'Adam et Eve étaient des personnes ayant vraiment vécu et péché, et que Paul était certainement de cet avis, il vous faut faire face aux implications qui découlent de votre façon de lire l'Ecriture. Vous me répondrez peut-être : « Oui, les auteurs bibliques étaient des 'hommes de leur temps' et ils avaient tort sur certaines des choses qu'ils essayaient d'enseigner à leurs lecteurs ». La question évidente sera alors « Comment saurons-nous à quelles parties de la Bible on peut faire confiance et auxquelles on ne peut pas ? »

Je ne défends pas une idée simpliste qui prétendrait que « si vous ne croyez pas en l'existence réelle d'Adam et Eve, vous ne croyez pas non plus à l'autorité de la Bible ! ». J'ai montré plus haut que l'on ne peut pas prendre tous les textes de la Bible littéralement. Mais la clé pour l'interprétation de la Bible est la Bible elle-même. Je ne crois pas que Genèse 1 doit être lue littéralement parce que je ne crois pas que c'est ce que l'auteur attendait de nous. Mais avec Paul, c'est différent. Il tenait clairement à nous enseigner qu'Adam et Eve étaient des personnages historiques. Si vous refusez de prendre à la lettre un auteur biblique qui veut cela clairement, vous avez abandonné la compréhension traditionnelle de l'autorité de la Bible. Comme je l'ai dit plus haut, cela ne veut pas dire que vous n'avez pas une foi forte et bien vivante en ce qui vous concerne, mais je crois qu'un tel pas peut être dangereux pour l'Eglise tout entière et peut conduire à la confusion pour ce qui concerne les laïcs.

---

[23] N.T. Wright, « Romans » dans *The New Interpreter's Bible*, vol. X, p. 526.

Certains me répondront peut-être : « Bien que nous ne croyions pas qu'Adam ait réellement existé, nous pouvons accepter l'enseignement de Genèse 2 et de Romains 5 qui nous dit que tous les êtres humains ont péché et que par le Christ ils peuvent être sauvés. La base de l'enseignement biblique est donc *intacte* même si nous n'acceptons pas l'historicité du récit d'Adam et Eve ». Je crois que cette affirmation est trop simpliste.

L'Evangile chrétien n'est pas un recueil de bons conseils, mais une bonne nouvelle. Il ne donne pas des conseils sur ce que nous avons à faire pour nous sauver nous-mêmes, mais annonce plutôt ce qui a été *fait* pour que nous soyons sauvés. L'Evangile, c'est que Jésus a fait quelque chose dans l'histoire si bien que, si nous sommes unis à lui dans la foi, nous obtenons les bénéfices de ce qu'il a fait et nous sommes sauvés. Comme pasteur, on me demande souvent comment il est possible d'être au bénéfice de quelque chose que Christ a accompli. La réponse n'est pas évidente pour les gens d'aujourd'hui mais elle était tout à fait sensée pour les peuples de l'Antiquité. C'est le concept d'être en « fédération » avec quelqu'un, dans une solidarité légale et historique avec un père, un ancêtre, un autre parent, ou un membre de votre tribu. Vous êtes tenu pour responsable (ou vous recevez le crédit) de ce que cette autre personne fait. Une autre façon de le dire est que vous êtes dans une relation d'alliance avec cette personne. Un exemple de cela est l'histoire d'Akân, dont la famille tout entière est punie lorsqu'il pèche (Josué 7). Selon la compréhension ancienne et biblique, une personne « n'est pas ce qu'elle est » suite à un simple choix personnel. Elle devient « ce qu'elle est » par l'environnement de ses proches et de sa famille. Si elle commet un crime affreux – ou réalise une grande et noble action – ceux qui sont en fédération avec elle (ou solidaires ou ont fait *alliance* avec elle) sont traités comme si c'était eux qui avaient fait ce qu'elle a fait.

C'est ainsi que la bonne nouvelle du salut en Christ fonctionne, selon Paul. Lorsque nous croyons en Jésus nous sommes « *en* Christ » (une des expressions favorites de Paul, qui est profondément biblique). Nous avons fait alliance avec lui, non selon un lien biologique mais par la foi. Ainsi, ce qu'il a fait dans l'histoire nous revient.

Qu'est-ce que tout cela a à voir avec Adam ? Bien des choses. Paul souligne dans 1 Corinthiens 15 le même fait concernant Adam et le Christ que Romains 5.

« En effet, puisque la mort est venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts : *comme*

tous meurent en Adam, en Christ tous recevront la vie » (1 Corinthiens 15,21-22).

Lorsque Paul dit que nous sommes sauvés « *en* Christ », il veut dire que les chrétiens ont une relation d'alliance, de fédération avec Christ. Ce qu'il a fait dans l'histoire est porté à notre crédit. Mais dans la même phrase, Paul dit que tous les êtres humains sont de manière similaire (il ajoute « de même » pour souligner son propos) « en Adam ». En d'autres termes, Adam a été le représentant de la race humaine tout entière pour ce qui est de l'alliance passée avec Dieu. Nous sommes liés à lui par les termes d'un contrat. Ce qu'il a fait dans l'histoire est donc porté à notre compte.

Lorsque Paul nous parle d'être « en » quelqu'un, il veut dire que nous lui sommes liés par une alliance de telle façon que ses actions dans l'histoire nous sont créditées. Il est impossible d'être « en » quelqu'un qui n'a jamais existé. Si Adam n'existe pas, le raisonnement de Paul – que le péché et la grâce vont de pair dans l'Alliance – s'écroule. Vous ne pouvez pas dire que « Paul était un homme de son temps », mais que nous pouvons accepter son enseignement de base sur Adam. Si vous ne croyez pas ce qu'il croit au sujet d'Adam, vous reniez le cœur même de l'enseignement de Paul.

Si vous ne croyez pas que la chute de l'humanité soit un événement historique unique, que pouvez-vous alors faire ? Vous pouvez supposer que certains êtres humains se sont détournés peu à peu de Dieu en faisant usage de leur libre arbitre. Mais comment le péché s'est-il alors répandu ? Uniquement par la contagion des mauvais exemples ? Cela n'a jamais été l'enseignement classique de la doctrine chrétienne sur le péché originel. Nous n'apprenons pas le péché par les autres, nous héritons de notre nature pécheresse. Le célèbre livre d'Alan Jacobs sur le thème du *péché originel* : *L'histoire d'une culture* nous dit que quiconque croit à la conception classique augustinienne du péché originel doit penser que nous sommes prédisposés au péché ; nous n'avons pas simplement appris le péché par de mauvais exemples. Cette doctrine nous enseigne aussi que nous n'avions pas à l'origine une nature pécheresse mais que nous avons chuté et perdu notre innocence primitive[24]. Un autre problème surgit si vous niez l'historicité de la chute. Si certains êtres humains ont commencé à se détourner de Dieu, pourquoi est-ce que d'autres n'auraient pas résisté, si bien que certaines populations seraient moins pécheresses que

---

[24] Alan Jacobs, *Original Sin: A Cultural History*, New York, Harper Collins, 2008, p. 280.

d'autres ? Dans son livre sur le péché originel, Alan Jacobs insiste sur le fait que l'égalité devant le péché de la race humaine tout entière est un élément de base de l'approche traditionnelle.

Un modèle

Si Adam et Eve sont des personnages historiques, ont-ils pu être le résultat d'un PBE ? Un commentaire plus ancien d'un évangélique, Derek Kidner, sur la Genèse nous fournit un modèle sur la façon dont cela aurait pu se passer. Il note tout d'abord que selon Job 10,8-9 Dieu a façonné Job avec ses « mains », comme un potier façonne la glaise tirée de la poussière du sol, bien que Dieu ait évidemment accompli cela par le processus naturel de la formation de l'embryon dans la matrice. Kidner se demande pourquoi la même terminologie du potier qui est utilisée en Genèse 2,7 ne pourrait pas là aussi faire référence à un processus naturel comme celui de l'évolution[25]. Puis Kidner continue en disant :

> « L'homme dans l'Ecriture est bien plus que l'*homo faber*, le faiseur d'outils : il devient homme, à l'image de Dieu par le souffle du Créateur, rien de moins… Les êtres intelligents du passé lointain dont les restes corporels et culturels signalent, pour un anthropologue, clairement le statut 'd'homme moderne' peuvent pourtant avoir été sur un échelon de vie notablement plus bas que celui établi lors de la création d'Adam… Rien n'empêche que la créature à qui Dieu a insufflé la vie humaine ait été d'une espèce préparée de toutes les façons possibles pour l'humanité… »[26]

Dans ce modèle donc, il y a un moment dans l'évolution des êtres humains où Dieu a pris l'un de ces faiseurs d'outils et lui a conféré le privilège d'être à l'« image de Dieu ». Cela l'aurait élevé, le faisant accéder à un tout nouveau « niveau d'existence ». Selon ce modèle, que s'est-il alors passé ?

> « Si cette option […][27] sous-entendait un quelconque doute sur l'unité de la race humaine, cela serait évidemment tout à fait insoutenable. Dieu […] a créé toutes les nations à partir

---

[25] Derek Kidner, *Genesis: An Introduction and Commentary*, Londres, Inter Varsity Press, 1967, p. 28.

[26] Kidner, p. 28.

[27] Les points de suspension indiquent une omission volontaire dans la citation de l'ouvrage de Kidner par l'auteur. NdT.

> 'd'un seul' (Ac 17,26) [...]. Il est pourtant au moins concevable qu'après la création spéciale d'Eve, ce qui a établi le premier couple humain comme vice-régent de Dieu (Gn 1.27-28) et ancré définitivement le fait qu'il n'y a pas de pont naturel entre l'animal et l'être humain, Dieu ait pu conférer son image à la ligne de parenté indirecte d'Adam pour l'amener au même niveau d'existence. Le statut de primat 'fédéral' de l'humanité d'Adam s'est encore étendu, si c'est le cas, vers l'extérieur à ses contemporains autant que vers l'intérieur à ses descendants ; et sa désobéissance les a tous semblablement privés de leur héritage »[28].

C'est là que Kidner fait preuve de créativité. Il propose que l'être qui est devenu Adam sous la main de Dieu a tout d'abord évolué mais que cela n'a pas été le cas pour Eve. Ils ont ensuite été mis dans le jardin d'Eden comme représentants de la race humaine tout entière. Leur création à l'image de Dieu et leur chute n'ont pas seulement touché leurs descendants, mais aussi tous les autres, leurs contemporains. En présentant la chose ainsi, Kidner rend compte à la fois de la continuité entre les animaux et les humains que voient les scientifiques et de la discontinuité que la Bible décrit. Seuls les êtres humains sont à l'image de Dieu, sont tombés dans le péché et seront sauvés par grâce.

Cette vue des choses permet d'expliquer des passages bibliques qui ont toujours posé problème comme : qui étaient ces gens qui voulaient venger Abel et que craignait Caïn (Gn 4,14) ?

Qui était la femme de Caïn et comment Caïn a-t-il pu construire une ville remplie d'habitants (Gn 4,17) ? On pourrait même se demander pourquoi Genèse 2,20 suggère qu'Adam est allé à la « recherche » d'une épouse s'il n'y avait que des animaux autour de lui. Selon l'explication de Kidner, Adam et Eve n'étaient pas seuls au monde et cela répond à toutes ces questions.

Mais il y a une autre question, plus importante, qui se profile derrière les autres. Avec ce modèle, comment aurait-il pu y avoir des souffrances et la mort avant la chute ? Un début de réponse serait à

---

[28] Kidner dit ensuite : « Avec une probable exception [Gn 3,20] l'unité de la race humaine 'en Adam' et notre statut à tous comme pécheurs par sa faute sont exprimés dans les Ecritures non pas en termes d'hérédité mais simplement de solidarité » (p. 20). Kidner déclare au sujet de cette possible exception – Genèse 3,20, qui appelle Eve « la mère de tous les vivants » – qu'il faudrait plutôt traduire par quelque chose comme « la mère de tout salut » puisque le salut viendra dans le monde par sa « semence » et que c'est là le contexte de ce nom.

tirer du deuxième verset de la Bible où il nous est dit que « la terre était informe » et pleine d'obscurité et de chaos. La plupart des exégètes traditionnels croient que Dieu a créé ce monde à l'état « informe » puis a commencé à diminuer le degré de désordre grâce au processus créatif de séparation, d'élaboration et de développement décrit en Genèse 1[29]. Pourtant, même cette interprétation traditionnelle signifie qu'il ne régnait pas tout de suite l'ordre parfait et la paix dans la création. Satan semble aussi avoir été présent dans le monde avant la chute. Qu'est-ce qui nous fait penser que Satan et les démons n'étaient pas dans le monde avant la venue du serpent ? L'une des plus grandes questions que se pose la théologie (et à laquelle il n'y a pas de réponse) est de savoir ce que Satan faisait là. Par définition si Satan était quelque part dans le monde, ce n'était plus un endroit parfait.

La théologie traditionnelle n'a jamais cru que l'humanité et le monde de Genèse 2–3 se trouvaient dans un état glorieux, parfait. Saint Augustin enseignait qu'Adam et Eve étaient dans un état de *posse non peccare (capables de ne pas pécher*) mais qu'ils sont tombés dans un état de *non posse non peccare* (*incapables de ne pas pécher*). Dans notre état final de salut complet, nous serons par contre dans un état de *non posse peccare* (*incapables de pécher*). Eden n'était pas le monde achevé du futur. Certains exégètes font remarquer qu'il devait y avoir une certaine forme de mort et de décomposition sans quoi les fruits du jardin d'Eden n'auraient pas été comestibles.

Il se pourrait qu'Adam et Eve aient reçu une immortalité conditionnelle et, dans le jardin, un avant-goût de ce que serait la vie dans le monde si les humains créés à l'image de Dieu vivaient en parfaite harmonie avec Dieu et sa création. Il leur a été offert de travailler avec Dieu pour « soumettre » la terre (Gn 1,28). De quelque point de vue que l'on se place, l'idée de « dominer » et de « soumettre » indique que la terre était pour le moins hautement sous-développée. Même avant la chute, le monde n'était pas encore dans l'état que Dieu voulait pour lui. Les êtres humains devaient travailler avec Dieu pour le cultiver et le développer.

[29] Une autre façon populaire de lire ces versets est d'appliquer la théorie du « trou », c'est-à-dire que Dieu a créé les cieux et la terre pour qu'ils soient un lieu d'ordre et de lumière et que le verset 2 nous dit que le monde est devenu chaotique et sombre suite à un combat ou un désastre, et que Genèse 1 est l'histoire de la recréation du monde par Dieu. Grammaticalement, la théorie du « trou » a peu de chances d'être vraie, mais il y a eu au moins quatre tentatives de lire la relation des propos de Genèse 1,1 et 2. Voir le résumé de Gordon Wenham sur ce débat dans Gordon J. Wenham, *Genesis 1–15*, Word Biblical Commentary, New York, Thomas Nelson, 1987, pp. 11-17.

Le résultat de la chute a pourtant été « la mort spirituelle », quelque chose qu'aucun être vivant dans le monde n'avait encore connu, parce que personne n'avait jamais été à l'image de Dieu. Les êtres humains sont devenus en même temps capables de choses plus grandes et bien pires que n'importe quelles autres créatures. Maintenant, quand nous mourons physiquement, nous mourons éternellement. Et comme nous sommes séparés de Dieu, le monde est soumis aux forces du mal d'une façon qui ne se présenterait pas sans la chute. Le monde physique *souffre* maintenant les *affres* de la désintégration parce que les êtres humains ont failli dans leur tâche de gestionnaires de la création. Un « mal naturel » plus grand est combiné avec le mal moral de l'homme pour créer un monde effectivement obscur et chaotique. Ce monde ne sera finalement restauré et ne deviendra tout ce qu'il devait être (Rm 8,19-23) que lorsque nous serons finalement devenus ce que nous devrions être par l'œuvre du deuxième Adam (1 Co 15,42-45).

D'autres modèles

Est-ce le seul modèle possible pour ceux qui croient en une chute historique et pensent aussi que Dieu s'est servi de l'évolution pour susciter la vie sur la terre ? Non. Certains croient en une évolution théiste – pensant qu'Adam et Eve ont été le résultat d'une évolution et ont reçu l'image et le souffle de Dieu[30]. D'autres pensent qu'il est plus pertinent, théologiquement et philosophiquement, de croire en « une création progressive ». Alors que Dieu s'est servi de l'évolution pour susciter la vie sur la terre, il a créé Adam et Eve par un acte spécial et la thèse disant que nous avons avec les autres animaux un ancêtre commun est complètement fausse[31]. Le modèle de Kidner est une sorte d'hybride entre une évolution théiste et un créationnisme progressif incluant une terre âgée. Quel que soit le « modèle » que l'on utilise pour articuler la relation entre la Bible et la science, Kidner insiste tout de même :

> « Ce qui ressort très clairement de ces chapitres, à la lumière des autres portions de l'Ecriture, est la doctrine qui affirme que

---

[30] Voir Denis Alexander, *Creation or Evolution: Do We Have to Choose?*, Oxford, UK, Monarch Books, 2008.

[31] Voir dans le numéro de septembre 1991 du *Christian Scholar's Review* les articles d'Alvin Plantinga, Howard Van Till, and Ernan McMullin. Voir un résumé de ces arguments dans W. Christopher Stewart, « Religion and Science » dans *Reason for the Hope Within*, Editions Michael J. Murray, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, p. 331.

l'humanité est une unité, créée à l'image de Dieu qui a chuté par l'acte unique de désobéissance d'Adam. Ces éléments sont soulignés avec autant de force dans cette compréhension de la parole de Dieu que dans n'importe quelle autre »[32].

Pour conclure

Comment harmoniser les données de la science avec l'enseignement de l'Ecriture ? La réponse la plus simple pour les scientifiques serait probablement de dire : « Qui se soucie encore des Ecritures et de la théologie ? », mais elle ne rend pas justice à l'autorité de la Bible que Jésus lui-même a prise avec le plus grand sérieux. La réponse la plus simple pour les théologiens serait probablement de dire : « Qui se soucie encore de la science ? », mais cela ne donne pas à la nature l'importance qu'elle a en tant que création de Dieu. Le Psaume 19 et Romains 1 nous enseignent que la gloire de Dieu se révèle alors que nous étudions sa création et pourtant ces deux passages affirment aussi que seule l'Ecriture est la révélation « parfaite » de l'Esprit de Dieu (Ps 19,7). Il nous faut interpréter le livre de la nature à la lumière du livre de Dieu. « On ne peut pas affirmer avec assez de force que l'Ecriture est le support parfait de la révélation de Dieu… Ce sont ses choix hardis, comme ceux d'une grande œuvre d'art, qui en font la puissance. La lire en gardant un œil sur un autre récit revient à flouter l'image et à passer à côté de sa sagesse »[33].

Pour conclure, je dirai que les chrétiens qui cherchent à harmoniser les Ecritures et la science doivent avoir une vue des choses plus large que les religieux anti-scientifiques et que les scientifiques anti-religieux. Et bien que j'insiste dans cet article sur l'importance de croire en un Adam et une Eve ayant vraiment existé, j'ai aussi montré qu'il y a plusieurs façons de maintenir cela tout en croyant que Dieu a utilisé des PBE[34].

---

[32] Kidner, *op. cit.*, p. 30.

[33] Kidner, *op. cit.*, p. 31.

[34] Denis Alexander (*Creation or Evolution*) parle de différents « modèles » selon lesquels nous pouvons mettre en relation l'enseignement de Genèse 2–3 avec la biologie de l'évolution. Le Modèle A voit Genèse 2–3 comme une parabole concernant tous les êtres humains (par ex. : nous péchons tous.) Le Modèle B voit Genèse 2–3 comme une description représentative de ce qui est vraiment arrivé loin dans le temps à un petit groupe de personnes. Le Modèle C voit Adam et Eve comme des personnages historiques réels, mais accepte pleinement le fait que la vie humaine est le résultat d'un PBE. Le Modèle D est le créationnisme avec une terre ancienne et le Modèle E le créationnisme avec une terre jeune. (voir les chapitres 10 et 12). Bien qu'Alexander cite ces cinq modèles, je ne suis

➔

Lorsque Derek Kidner a terminé son exposé sur l'origine de l'espèce humaine, il a dit que sa vision des choses était « exploratoire, une suggestion… un essai et un point de vue personnel. Qu'elle invitait les corrections et une meilleure synthèse »[35]. Voilà la bonne attitude qu'il nous faut tous adopter pour travailler dans ce domaine. ■

---

pas sûr que cela épuise toutes les possibilités. La solution de Derek Kidner ne correspond vraiment à aucune des catégories d'Alexander.

[35] Kidner, *op. cit.*, p. 30.

Une vision chrétienne du plaisir

par Jean-René Moret,
animateur « Dialogue et Vérité » auprès des Groupes Bibliques des Ecoles et Universités (Suisse).

Le présent article est basé sur une dissertation d'apologétique dans le cadre du master de théologie de la Faculté Jean Calvin à Aix-en-Provence. Il s'agissait de répondre à une objection couramment opposée à la foi chrétienne. Il est rapidement apparu qu'il était plus prioritaire d'avoir une vision claire de la perspective chrétienne sur le sujet que de détailler les positions adverses. C'est pourquoi le présent article se trouve à l'interface entre théologie systématique, éthique et apologétique : il s'agit d'une réflexion de fond, soucieuse de la pratique et attentive aux remarques adressées à la foi chrétienne par des pensées séculières.

1. Introduction

Parmi les nombreuses accusations faites au christianisme par ses détracteurs se trouve celle d'être fondamentalement hostile au plaisir, de viser à la négation de la vie, d'être « contre tout ce qui est bon », d'être radicalement rabat-joie. On trouve cette idée sous la plume de Nietzsche, elle est bien ancrée dans une certaine culture populaire, et on la retrouve chez Michel Onfray en des termes fort tranchés, en particulier lorsqu'il s'agit de parler du « christianisme paulinien » :

> Paul de Tarse transforme le silence de Jésus sur ces questions en vacarme assourdissant en promulguant la haine du corps, des femmes et de la vie. Le radicalisme anti-hédoniste du christianisme procède de Paul – pas de Jésus, personnage conceptuel silencieux sur ces questions…[1]

[1] Michel Onfray, *Traité d'athéologie*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2005, p. 165.

> Sa haine de soi se transforme en une vigoureuse haine du monde et de ce qui fait son intérêt : la vie, l'amour, le désir, le plaisir, les sensations, le corps, la chair, la jubilation, la liberté, l'indépendance, l'autonomie. Le masochisme de Paul ne fait aucun mystère[2].

Pour Onfray, ce christianisme paulinien hostile au plaisir est la force dominante du christianisme, et pourtant il défend ailleurs[3] la possibilité – manquée à son avis – d'un christianisme épicurien, en particulier chez Erasme.

Il est vrai que la pensée chrétienne a montré par moment un certain embarras face au plaisir, et que le statut de ce dernier ne semble pas toujours très clair. C'est pourquoi il nous a semblé bon, non de procéder à une analyse approfondie de la pensée d'un Onfray ou d'un Nietzsche, ni de refaire toute l'histoire de la pensée chrétienne à ce sujet[4], mais d'essayer déjà de formuler une perspective chrétienne sur le plaisir, en nous appuyant sur quelques auteurs pertinents et bien entendu sur les textes bibliques. Nous nous livrerons d'abord à un tour d'horizon biblique et théologique sur la notion de plaisir, en commençant par les plaisirs que l'on dira naturels (manger, boire, sexualité), puis le plaisir que l'on trouve dans la personne de Dieu et son impact sur le plan des relations humaines. Nous nous consacrerons ensuite à une discussion de quelques points plus spécifiques.

2. Tour d'horizon

2.1. Les plaisirs dans le monde naturel

Comme pour bien des sujets, pour comprendre le statut du plaisir dans la Bible, il faut le replacer dans le cadre de l'humanité créée par Dieu et déchue par la rébellion. Le plaisir fait partie de l'ordre de la création, ce que nous ne nous attacherons pas à prouver bibliquement, car le point ne semble pas contesté – si l'on omet l'idée selon laquelle l'union sexuelle, et donc le plaisir spécifique qui y est associé, serait une conséquence de la chute, difficile à fonder

---

[2] *Ibid.*, p. 169.

[3] Michel Onfray, *Contre-histoire de la philosophie*, vol. 2 : Le *Christianisme hédoniste*, Paris, Grasset, 2006.

[4] A ce sujet, Jean-Claude Guillebaud, *La tyrannie du plaisir*, Paris, Seuil, 1998 fournit quelques éléments et Claude Gerest, *Le christianisme contre nos plaisirs*, Lumière et Vie 114 (1973), pp. 65-81 apporte un regard nuancé avec un début d'évaluation.

bibliquement au regard de Genèse 2,24. Dieu déclare la création très bonne, et le plaisir y est certainement inclus, comme le montre Calvin :

> Ainsi, si nous considérons dans quel but Dieu a créé les aliments, nous trouverons qu'il n'a pas seulement voulu pourvoir à nos besoins, mais qu'il s'est aussi préoccupé de notre goût et de notre plaisir. [...] Pour les végétaux, les arbres et les fruits, en plus de la diversité de leurs utilisations, il a voulu réjouir notre vue par leur beauté et nous procurer un autre plaisir par leur parfum. Si cela n'était pas vrai, le psalmiste ne dirait pas que, parmi les bienfaits de Dieu, « le vin qui réjouit le cœur de l'homme fait plus que l'huile resplendir son visage » (Ps 104,15)[5].

C'est d'ailleurs à la création que l'apôtre Paul se réfère lorsqu'il met en garde contre de faux enseignants poussant à l'ascèse et à des privations excessives :

> Ils interdisent de se marier et prescrivent de s'abstenir d'aliments que Dieu a créés pour qu'ils soient pris avec actions de grâces par ceux qui sont croyants et qui connaissent la vérité. Or tout ce que Dieu a créé est bon, et rien n'est à rejeter, pourvu qu'on le prenne avec actions de grâces, car tout est consacré par la parole de Dieu et la prière (1 Timothée 4,3-5).

Et pourtant, dès la création, le plaisir et le désir sont frappés d'ambiguïté ; en effet, si tous les arbres du jardin auxquels l'homme a accès légitime sont « d'aspect agréables et bons à manger »[6], l'arbre de la connaissance du bien et du mal, interdit à l'homme, est lui aussi « bon à manger et agréable à la vue »[7]. Si à la création l'homme a abondance de sources de plaisir légitimes, même là le seul plaisir n'est pas un guide sûr.

Et certainement, l'événement de la chute vient compliquer et perturber l'ordre créationnel. Si dans le Jardin il n'y avait qu'un seul fruit défendu, dans le désordre qui suit la rébellion de l'homme envers Dieu, tous les plaisirs sont susceptibles de déviation. Et pourtant, il n'en reste pas moins que les plaisirs naturels et sensibles sont création

---

[5] Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, Kerygma-Excelsis, 33, avenue Jules Ferry, 13100 Aix-en-Provence, 2009, Livre III, ch. x, p. 653.

[6] Gn 2,9 dans la traduction de Louis Segond révisée : Bible Segond dite la Colombe, Alliance Biblique Universelle, 1978 (dorénavant abrégée Col).

[7] Gn 3,6 (Col).

de Dieu. C'est ce que C.S. Lewis met dans la bouche du démon Screwtape :

> N'oublie jamais que lorsque nous avons affaire à n'importe quel plaisir sous sa forme saine, normale et satisfaisante, nous sommes en un sens sur le terrain de l'Ennemi. Je sais que nous avons gagné maintes âmes au moyen du plaisir. Qu'importe, c'est son invention, non la nôtre. Il a fait les plaisirs : toutes nos recherches jusqu'ici ne nous ont pas permis d'en produire un. Tout ce que nous pouvons faire, c'est encourager les humains à prendre les plaisirs que notre Ennemi a produits en des temps, des manières ou des degrés qu'il a interdits. C'est pourquoi nous essayons toujours d'éloigner de la condition naturelle de chaque plaisir pour aller vers celle dans laquelle il est le moins naturel, évoque le moins son créateur, et est le moins appréciable. Une envie toujours croissante pour un plaisir toujours diminué, telle est la formule[8].

En conséquence, le regard biblique sur les diverses catégories de plaisirs sera contrasté. La sagesse de l'Ancien Testament contient tant une valorisation des plaisirs que des mises en garde. Ainsi, l'Ecclésiaste, après avoir dénoncé la vanité des entreprises humaines, de l'ambition, de l'accumulation des richesses, de son abondant harem et même de la joie, valorise le plaisir et l'activité en bonne proportion :

> Va, mange avec joie ton pain, et bois de bon cœur ton vin ; car Dieu a déjà agréé tes œuvres. Qu'en tout temps tes vêtements soient blancs, et que l'huile ne manque pas sur ta tête. Jouis de la vie avec la femme que tu aimes, pendant tous les jours de la vaine existence que Dieu t'a donnés sous le soleil, pendant tous tes jours de vanité ; car c'est ta part dans la vie au milieu de la peine que tu te donnes sous le soleil. Tout ce que ta main trouve à faire avec ta force, fais-le ; car il n'y a ni activité, ni raison, ni science, ni sagesse dans le séjour des morts où tu vas (Ecclésiaste 9,7-10, Col).

De la même manière, le livre des Proverbes encourage à apprécier ce qui est bon (Pr 24,13), mais valorise la modération (Pr 25,16). Il reconnaît la joie du cœur comme une bonne chose (Pr 15,13 ;

---

[8] Clive Staple Lewis, *The Screwtape Letters*, Glasgow, Harper Collins, 1996, p. 44 – traduction personnelle. Nous avons consulté la traduction française (*Tactique du diable*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, pp. 36-37), mais avons trouvé qu'elle s'éloignait trop du texte original.

17,22), mais met en garde contre les excès de nourriture et de boisson (Pr 23,20-21). De même il engage (maintes fois !) à s'éloigner des femmes de mauvaise vie, des courtisanes, des adultères, tout en prônant un amour des plus incarnés pour son épouse :

> Que ta source soit bénie, et fais ta joie de la femme de ta jeunesse, biche des amours, gazelle gracieuse ; enivre-toi de ses seins en tout temps, sois sans cesse grisé par son amour. Pourquoi, mon fils, serais-tu grisé par une autre femme et étreindrais-tu la poitrine d'une inconnue ? (Proverbes 5,19-20, TOB[9]).

Et sur ce même sujet de la sexualité, l'Ancien Testament ne contient pas moins d'un livre complet, le Cantique des Cantiques, consacré à l'exaltation du désir et du plaisir entre l'homme et la femme[10], en des termes qui ont rebuté les époques les plus pudibondes.

Globalement, l'Ancien Testament suit cette ligne : oui au plaisir, mais dans le bon lieu, le bon cadre, et la bonne proportion, avec le bon objet (voir ci-dessous). Et il ne cache pas les dangers auxquels s'expose celui qui veut suivre aveuglément ses désirs, sans discernement aucun[11], comme d'ailleurs le faisaient aussi les Grecs, Epicure[12], Platon[13], etc. Le fait que certains plaisirs sont suivis de déplaisirs autrement plus importants est une réalité suffisamment notable pour que la réflexion humaine le constate même sans l'appui de la révélation spéciale.

Dans les Evangiles, on constate déjà que l'attitude de Jésus n'est pas celle d'un ascète ; s'il commence son ministère par une période de jeûne, il est aussi constamment présent dans des repas, festins et noces, et il est d'ailleurs décrié comme « un homme qui fait bonne chère et un buveur de vin »[14]. A noter encore que Jean l'évangéliste

---

[9] *Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris, Cerf et Société Biblique Française, 1988.

[10] Voir par exemple Ronald Bergey, « Le cantique des cantiques », dans *Bible et sexualité*, Paul Ronald Wells, éds, Aix-en-Provence, Kerygma-Excelsis, 2005 pour une lecture qui rend justice à l'érotisme du texte.

[11] Ainsi le « jeune homme dépourvu de sens » qui suit la femme séductrice « comme un bœuf qui va à l'abattoir » en Proverbes 7,6-23 (Col).

[12] Si on en croit Erasme : « Reconnaîtrais-tu aussi qu'Epicure lui-même se serait bien gardé, si je ne m'abuse, de s'adonner à une volupté qui aurait entraîné une douleur beaucoup plus perceptible et de durée infiniment plus longue ? » (Erasme de Rotterdam, *L'Epicurien et autres banquets*, Paris, Encre Marine, Bibliothèque hédoniste, 2004, traduction de Jarl-Priel, p. 31.)

[13] D'après Guillebaud, *op. cit.*, pp. 9, 10, 142.

[14] Matthieu 11,18 (Col).

rapporte comme premier de ses miracles la transformation d'eau en vin – excellent, de surcroît.

Dans les épîtres, les excès sont condamnés, et la tentation ascétique également. Les aliments et « le ventre » sont considérés comme bons, mais secondaires[15] ; ils ne sont pas assez importants pour que des réglementations y soient capitales, mais pas non plus pour autoriser à manquer à l'amour du prochain en leur nom[16]. Ceux par contre qui font de leur ventre leur Dieu sont fustigés[17].

Ce premier survol concernant les plaisirs naturels nous donne déjà un premier indice : le fait d'éprouver du plaisir ne fait pas en soi d'un acte un acte bon ou mauvais, mais c'est l'objet du plaisir qui va déterminer la valeur morale de ce dernier.

Ainsi, ce qui distingue l'homme « bon » de l'homme « méchant », celui que Dieu approuve de celui que Dieu réprouve, n'est pas le fait d'avoir du plaisir ou non, mais le lieu où ce plaisir est trouvé. Le fidèle trouve son plaisir dans la loi de Dieu (Ps 1,2), il aime la justice (Mi 6,8), il donne avec joie (2 Co 9,7), etc.

Le méchant est celui qui prend son plaisir dans le mensonge (Ps 62,4), dans la bataille (Ps 68,30), dans la perversité (Pr 2,14), dans les idoles (Es 66,3), et ainsi de suite.

La bonne question n'est ainsi pas d'avoir ou non du plaisir, mais de savoir où l'on place son plaisir.

2.2. Essai de définition

Ces quelques réflexions nous ayant ouvert à la complexité du plaisir, il nous a semblé utile de faire ici intervenir une définition de Thomas d'Aquin, pour qui la délectation (que nous considérerons comme équivalente au plaisir) consiste en un repos dans le bien désiré[18]. De même « le plaisir a pour cause l'union avec le bien qui convient, quand elle est sentie ou connue »[19].

A noter que ce bien peut être subjectif (réponse à un besoin) ou objectif (appréciation de la chose en soi, de sa beauté, de sa jus-

---

[15] 1 Corinthiens 6,13.

[16] Romains 14 (Col).

[17] Romains 16,18 ; Philippiens 3,19.

[18] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, vol. II-I, Paris, Cerf, 1984, question 2, article 6.

[19] *Ibid.*, question 31, article 5.

tice ou de sa vérité) – ce que Lewis appelle « plaisirs de besoin » et « plaisirs appréciatifs » respectivement[20].

La question se pose aussi de situer la joie et le bonheur par rapport au plaisir. Un certain usage du terme plaisir le restreindrait aux seules jouissances des sens physiques. Mais nous suivrons plutôt les remarques de Thomas[21], selon qui le plaisir est consécutif à un désir qui peut être soit corporel soit rationnel. La joie est pour Thomas le plaisir qui se rapporte à un plaisir rationnel, ou désir de l'âme, tandis que les plaisirs corporels ne sont appelés que plaisirs, et sont partagés avec les animaux. Notons encore que l'on peut désirer ou non par l'intellect ce que le corps désire, et qu'un plaisir physique peut être accompagné de joie, ou non. Ainsi, nous utiliserons plaisir comme le terme le plus générique, et nous parlerons également de joie en ce qui concerne les satisfactions qui passent par l'intellection.

Quant au bonheur, il s'agit d'un état de satisfaction profonde. Proposer une définition plus précise est difficile, en ce que le bonheur est une chose que chacun cherche, mais que tous ne cherchent pas au même endroit ; toute définition du bonheur est déjà une prise de position philosophique.

2.3. Le plaisir en Dieu

Pour progresser quelque peu dans notre étude, suivons maintenant une autre réflexion. Lewis, partant de la constatation que tous les plaisirs terrestres, même les meilleurs, dans leur meilleure réalisation, nous laissent insatisfaits, leur assigne la place de signe ou d'écho :

> Et si je découvre en moi un désir qu'aucune expérience au monde ne puisse satisfaire, l'explication plausible ne serait-elle pas que je suis fait pour un autre monde ? Si aucun de mes plaisirs terrestres ne satisfait ce désir, il n'est pas prouvé pour autant que l'univers soit une supercherie. Probablement n'a-t-il jamais été prévu que les plaisirs terrestres doivent satisfaire ce désir, mais seulement l'éveiller, suggérer la chose réelle. S'il en est ainsi, je dois prendre soin, d'une part, de ne jamais mépriser ces bénédictions terrestres ou montrer de l'ingratitude, et d'autre part, de ne jamais les confondre avec

---

[20] Clive Staple Lewis, *The Four Loves*, Glasgow, Collins, 1960, p. 15ss. – Lewis considère cette distinction comme une découverte ancienne, quoique nous ne l'ayons pas rencontrée dans les autres ouvrages considérés.

[21] *Op. cit.*, question 31, article 3.

ce quelque chose d'autre dont ils ne sont qu'une copie, un écho ou un mirage[22].

En suivant cette piste, nous allons maintenant nous tourner vers le plaisir et le bonheur qui se trouvent en Dieu[23].

Pour Blaise Pascal[24], tous les hommes dans chacune de leurs actions agissent en recherchant leur bonheur, ce qu'il considère comme une donnée naturelle et normale. Il fait le constat que ce bonheur fait défaut, où qu'on le cherche sur cette terre ; tous les hommes sont dans un état d'insatisfaction où ils ne connaissent pas le bonheur, et pourtant tous ont cette recherche, comme s'ils avaient la marque en creux d'un authentique bonheur qui les a quittés et que rien ne peut remplacer. Pour lui, c'est la marque de l'absence de Dieu, suprême bien de l'homme dont l'homme a été coupé (par la chute, préciserons-nous). Et seul Dieu, infini et immuable, peut remplir ce vide et donner le vrai bonheur durable.

Que ce plaisir suprême se trouve en Dieu, il est difficile de le prouver dans l'absolu sans le recours à l'expérience. Mais il est aisé de montrer que la Bible présente la présence de Dieu, la communion avec Dieu comme le lieu des plus grands délices et d'un plaisir sans comparaison.

Mieux vaut en effet un jour dans tes parvis que mille (ailleurs) ;
J'ai choisi de me tenir sur le seuil de la maison de mon Dieu,
Plutôt que de résider sous les tentes de la méchanceté.
Car l'Eternel Dieu est un soleil et un bouclier,
L'Eternel donne la grâce et la gloire,
Il ne refuse pas le bonheur
A ceux qui marchent dans l'intégrité.
Eternel des armées !
Heureux l'homme qui se confie en toi !

(Psaume 84,11-13, Col).

Tu me feras connaître le sentier de la vie ;
Il y a abondance de joies devant ta face,
Des délices éternelles à ta droite.

(Psaume 16,11, Col ; voir aussi Ps 37,4).

---

[22] Clive Staple Lewis, *Les Fondements du Christianisme*, Lausanne, Ligue pour la lecture de la Bible, 1985, p. 143 ; cf. Clive Staple Lewis, *Mere Christianity*, Glasgow, Fontana Books, 1973 [1952], p. 118.

[23] Nous sommes largement redevables pour cette section à John Piper, *Desiring God*, Colorado Springs, Multnomah Publishers, 2003 [1986], même si nous n'adopterons pas en tout point sa présentation.

[24] Blaise Pascal, *Pensées*, Paris, Cerf, 1982, pensée 379 (pp. 241ss).

Certes, l'autorité des penseurs chrétiens du passé ne saurait rien ajouter à l'autorité de la Bible ; néanmoins, pour attester que cette interprétation n'est pas une innovation de Piper ou de nous par conformité avec une époque hédoniste, nous rappellerons que des auteurs comme Augustin d'Hippone[25], Thomas d'Aquin[26], Erasme de Rotterdam[27], Pascal[28], C.S. Lewis[29] et bien d'autres… partagent tous cette conviction que le bonheur (ou la béatitude ou le bien suprême) se trouve en Dieu ou dans la vision de Dieu.

Ayant établi que cette idée est proprement chrétienne tant du point de vue de la pensée que du fondement biblique, nous pouvons encore donner pour elle quelques arguments de cohérence. Si l'homme a bien été créé par Dieu en vue d'une vie en relation avec lui, il est normal que le bonheur de l'homme coïncide avec sa destinée initiale. Et si Dieu est le bien suprême, la source de toute justice et de toute vérité, il n'est que logique de trouver en lui le plus grand plaisir.

En bon théologien réformé, Piper met en lien cette idée du plaisir en Dieu avec la gloire de Dieu. Dieu, dit-il, est glorifié lorsque nous trouvons notre plus grand plaisir en lui. Trouver plaisir en lui, c'est reconnaître Dieu comme étant le bien suprême. Et la louange est l'expression de cette appréciation, tout en étant la consommation du plaisir trouvé dans l'appréciation de Dieu[30]. En cela Piper évite l'alternative « plaisir de l'homme OU gloire de Dieu ». Au contraire, il soutient que chercher à honorer Dieu sans plaisir est absurde voire pécheur. Un acte d'adoration effectué sans sentiment de respect, de crainte ni d'admiration est hypocrite. Dire d'un acte d'amour qu'il est fait avec plaisir honore la personne qui le reçoit ; dire qu'il est fait par devoir le vide de son contenu[31].

On reviendra (section 3.2) sur l'idée inverse, qui veut qu'une action soit désintéressée pour qu'elle soit moralement bonne. Piper, lui, résume l'objet de son livre par la phrase suivante :

---

25 Saint Augustin, *Les confessions*, ch. XXII du livre X, p. 226.

26 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, question 2, article 8.

27 *Op. cit.*

28 *Loc. cit.*

29 *Loc. cit.*, ainsi que C.S. Lewis, *The Weight of Glory*.

30 Une idée que Piper reprend de Lewis, voir pp. 21-22 de *Desiring God*.

31 Cf. Thomas, *op. cit.*, question 34, article 4 : « Parce que le plaisir parachève l'action par le mode de fin, comme nous l'avons dit, cette action ne peut être parfaitement bonne s'il n'y a pas aussi plaisir dans le bien, car la bonté d'une chose dépend de sa fin. C'est ainsi que la bonté du plaisir cause d'une certaine manière la bonté de l'action. » Pour Thomas aussi, il manque quelque chose à l'action bonne effectuée sans plaisir.

Le but principal de la vie de l'homme est de glorifier Dieu *en trouvant* en lui son bonheur éternel[32].

Pour Piper, la joie trouvée en Dieu est le moyen de le glorifier, tout en étant la satisfaction suprême de l'homme.

2.4. De l'amour chrétien

La vision que Piper développe sur l'amour est fortement liée à sa perception du plaisir ou de la joie. Une des définitions qu'il en donne est : « L'amour, c'est trouver votre joie dans la joie d'un autre »[33]. De cette manière, l'amour lui-même est une recherche de plaisir, mais d'un plaisir qui repose dans le bien de l'autre, non dans un gain personnel. Cette vision de l'amour permet d'en faire un principe que l'on met en application avec joie et plaisir, plutôt qu'un sombre devoir. C'est aussi prendre très au sérieux la parole du Christ rapportée par Paul dans les Actes des Apôtres : « Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir »[34]. Ou dans un autre registre, c'est rejoindre la confession du peu recommandable Vicomte de Valmont, après qu'il a effectué un acte de charité en vue de séduire la présidente de Tourvel :

> J'ai été étonné du plaisir qu'on éprouve en faisant le bien ; et je serais tenté de croire que ce que nous appelons les gens vertueux n'ont pas tant de mérite qu'on se plaît à nous le dire[35].

Cette déclaration d'un fieffé coquin de fiction rejoint assez bien un message que Piper aimerait transmettre : « Homme sécularisé, tu n'es pas même proche d'être suffisamment hédoniste ! »[36] ; l'homme égoïste se prive des meilleurs et plus grands plaisirs.

Cette vision, forte d'autres appuis bibliques[37], permet de conci-

---

[32] *Op. cit.*, p. 18. La formule est adaptée du « Petit catéchisme » de Westminster, qui dit *et de trouver*. Traduction reprise de John Piper, *Au risque d'être heureux*, Marpent, BLF Europe, 2009, p. 26, et retouchée – les références ultérieures à Piper seront toujours à *Desiring God*, et non à l'ouvrage cité ici.

[33] *Op. cit.*, p. 123 – traduction personnelle.

[34] Actes 20,35 (TOB).

[35] Pierre Choderlos de Laclos, *Les liaisons dangereuses*, Paris, La Pléiade, Gallimard, 2011 [1787] ; *Lettre XXI, du Vicomte de Valmont à Mme de Merteuil*, p. 57.

[36] *Op. cit.*, p. 129 – traduction personnelle. La traduction française la plus récente (2002) de l'ouvrage de Piper étant plus ancienne que l'édition anglaise utilisée, nous avons jugé préférable de nous en tenir à celle-ci.

[37] Romains 12,8 ; 2 Corinthiens 9,7 ; etc.

lier la notion d'amour avec celle d'une motivation par le plaisir, sans qu'il faille forcément être chrétien pour y adhérer.

L'autre définition de l'amour que Piper propose est : « L'amour est le débordement de la joie en Dieu qui répond de bon cœur aux besoins des autres »[38]. Il s'agit de l'idée que la joie trouvée en Dieu est augmentée lorsqu'elle est partagée avec d'autres. Cette joie n'est pas pleinement satisfaite lorsqu'elle voit que cette même joie manque à son prochain. La joie trouvée en Dieu conduit à répondre joyeusement aux besoins des autres (2 Co 8,2-4). Ici encore, Piper (p. 123) montre que la réponse au besoin faite de mauvais cœur ne participe guère à la joie du prochain. Celui qui reçoit une aide donnée par devoir ou légalisme peut être rassuré par la réponse à son besoin, mais n'y verra nul amour et n'en tirera nulle joie.

D'autre part, dans le désir de la joie et du bien de l'autre, il faut tenir compte du fait que Dieu est le bien suprême, et donc le plus grand bien souhaité pour l'autre est celui de découvrir la joie en Dieu. En cela, l'évangélisation est motivée par le souci du bien de l'autre, et par la joie qu'il y a à le voir entrer dans la vie pleine (cf. Lc 15,7 et 15,10).

3. Quelques points de discussion

3.1. Retour sur les plaisirs naturels

La définition de Thomas citée plus haut donne une vision de la nature du plaisir qui semble correcte et positive, mais il faut maintenant expliquer les ambiguïtés du plaisir. Une des sources en est simplement que la contingence de l'existence humaine fait qu'un acte qui correspond à un besoin ou à une forme de bien peut mettre en péril d'autres besoins ou d'autres choses désirables. C'est ce que la psychanalyse appelle le « principe de réalité », qu'elle oppose justement au « principe de plaisir », et ce qui va jouer l'arbitre entre les différentes demandes dudit principe de plaisir[39]. Cette source-ci nous semble inhérente à la finitude de l'homme, sans faire nécessairement entrer en jeu son péché ; l'hypothèse selon laquelle l'homme sans la chute n'aurait jamais eu à faire d'arbitrage entre deux sortes de bien, n'aurait jamais désiré une chose à laquelle il lui fallût renoncer pour d'autres raisons nous semble difficilement défendable. Elle

---

38 *Op. cit.*, p. 123 – traduction personnelle.

39 D'après Jean Bergeret, « La notion de plaisir », *Lumière et Vie* 114 (1973), pp. 7-23.

est *de facto* invalidée par la présence de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, désirable en soi, mais dont la consommation mettait en péril le bien plus grand qu'est l'obéissance à Dieu.

En faisant intervenir maintenant ce que nous avons dit sur Dieu, le risque est aussi de faire de ces plaisirs une concurrence à Dieu. Ce n'est pas que trouver un plaisir sur terre soit nécessairement au détriment de Dieu. Mais un plaisir qui obtient notre allégeance ultime se constitue en idole et nous détache de Dieu.

Sachant combien les désirs terrestres sont insuffisants, ce mécanisme conduit à entraver le plus précieux plaisir au profit du moindre. C'est ce mécanisme qui explique le rôle du jeûne, d'une discipline, voire parfois d'une ascèse : détacher ses affections des choses terrestres au profit de Dieu conduit à un gain plus grand que son coût. Mais il faut bien voir qu'ici la renonciation a un but, qu'elle n'est pas sa propre valeur.

> Je ne pars pas du principe que la renonciation découle de la soumission ni même que la renonciation serait bonne en soi. Vous renoncez toujours à un bien moindre pour un bien supérieur ; le contraire constitue le péché[40].

Cette citation propose un éclairage intéressant sur la notion de péché, qui s'applique au fait d'aimer un plaisir plus que Dieu[41], mais également lorsqu'un bien moindre vient en concurrence avec l'amour, la vérité ou la justice, etc. On pourrait même l'appliquer au fait de renoncer sans raison à un bien, même le plus insignifiant. Il serait abusif de prétendre avoir défini totalement le péché par cette idée, mais elle rejoint le reproche déjà cité de 1 Timothée 4,3-5 : il est mal de prescrire l'abstention de ce que Dieu a créé pour qu'on le prenne avec action de grâce[42].

Et cette notion d'action de grâce est importante, car elle est le moyen de faire des plaisirs naturels ce qu'ils sont appelés à être. La reconnaissance, le remerciement à Dieu pour les biens moindres est le moyen que ces biens insuffisants en eux-mêmes nous rapprochent du bien plus grand dont ils sont signes. On se rappelle que dans *Mere Christianity* (cité plus haut), Lewis mettait en garde contre le mépris et l'ingratitude pour les plaisirs terrestres autant qu'il appelait à les

---

[40] Flannery O'Connor, *The Habit of Being*, New York, Farrar, Straus, & Giroux, 1979, p. 126, cité par Piper, *op. cit.*, p. 101 – traduction personnelle.

[41] Reproche présent en 2 Timothée 3,4.

[42] Ou, comme le dit Calvin de *« lier les consciences de façon plus étroite qu'elles ne le sont par la Parole de Dieu »*, *loc. cit.*

prendre comme une suggestion du bien véritable, et *de facto* ces deux recommandations convergent : c'est dans la reconnaissance et l'action de grâce que les plaisirs naturels seront non pas concurrents mais humbles serviteurs de la joie en Dieu.

Tout ceci concerne les plaisirs dans leur condition naturelle, lorsqu'ils sont bons et n'ont que le risque de la concurrence entre eux et avec Dieu. Mais au-delà de la contingence, l'homme est actuellement dans la situation d'un être déchu, ce qui fait que ses désirs et ses plaisirs ne sont plus uniquement orientés vers ce qui est bon, ni même vers ce qui est bon pour lui. Son appétit peut le conduire à manger jusqu'à l'indigestion, son goût du vin peut le mener à une ivrognerie destructrice et son instinct sexuel peut trouver plaisir dans des perversions de toutes sortes. Sur le plan moral, on l'a vu, l'homme peut trouver plaisir à toutes sortes d'attitudes et de comportements mauvais, ce qui revient à appeler le mal « bien »[43]. Si donc l'on en est venu à prendre plaisir à la moquerie ou à la souffrance d'autrui, il y a là des plaisirs qu'il faudra refuser sans autre. Et il y a là une part de l'œuvre de la rédemption : marcher par l'Esprit et avoir les désirs de l'Esprit Saint, non ceux de la nature humaine corrompue (Rm 8), autrement dit être régénéré pour que notre plaisir retrouve sa juste orientation.

Parmi les mécanismes qui viennent toucher les plaisirs, il faut encore mentionner l'addiction. Un plaisir recherché pour lui-même, répété plus que de raison, en vient à devenir de moins en moins un agrément facultatif, et de plus en plus un désir irrésistible, qui ne fournit même plus vraiment de réelle appréciation. « Une envie toujours croissante pour un plaisir toujours diminué, telle est la formule », comme nous l'avons cité plus haut. C'est ce qui menace en particulier le ou les plaisirs dont on fait l'objectif ultime de la vie, dont on fait la ressource émotionnelle principale. Lewis dit des différentes formes d'amour humain que, quand on veut en faire des dieux, ils deviennent des démons[44], et c'est ce qui menace de même nos plaisirs : non seulement un plaisir pris comme but ultime ne sera pas satisfaisant au plus profond de l'homme, mais en plus il ne pourra rester lui-même et deviendra une addiction.

3.2. Plaisir, devoir et Kant

Il nous faut maintenant discuter l'idée qui veut qu'une action doive être absolument dépourvue d'intérêt personnel, de recherche

---

43 Comme il en est fait reproche en Esaïe 5,20.

44 *The Four Loves, op. cit.*, p. 25.

de son propre bien, et donc de plaisir pour être morale. Nietzsche fustige vertement cette idée qu'il attribue à Kant, mais en pensant que c'est la théologie chrétienne qui la justifie :

> Une action à laquelle l'instinct de la vie nous contraint, trouve dans le plaisir qu'elle donne la preuve qu'elle est une action *juste* : et ce nihiliste [Kant] aux entrailles dogmatiquement chrétiennes a fait du plaisir une *objection*... Qu'est-ce qui détruit plus rapidement que de penser, de sentir sans nécessité intérieure, sans un choix profondément personnel, sans plaisir, comme un automate mû par le « devoir » ?[45]

C.S. Lewis attribue aussi cette idée à Kant, mais nie quant à lui qu'elle soit chrétienne :

> La notion que désirer notre propre bien et espérer de tout cœur en jouir est une mauvaise chose hante la plupart des esprits modernes. Je suggère que cette notion s'est infiltrée en provenance de Kant et des stoïques, et qu'elle n'appartient pas à la foi chrétienne. De fait, si nous examinons les promesses éhontées de récompenses et la nature époustouflante des récompenses promises dans les Evangiles, il semblerait que Notre Seigneur trouve nos désirs non pas trop forts, mais trop faibles. Nous sommes des créatures au cœur partagé, perdant notre temps avec la boisson, le sexe et l'ambition tandis qu'une joie infinie nous est offerte, comme un enfant ignorant qui veut continuer à faire des pâtés de boue dans un bidonville parce qu'il ne peut imaginer ce que signifie la proposition de vacances à la mer. Nous sommes bien trop aisément satisfaits[46].

Lewis mentionne également l'influence du stoïcisme, qui a sans nul doute été présente dès les premiers siècles du christianisme, mais nous nous concentrerons sur Kant, dont il s'agira de comprendre la pensée et l'influence, et d'évaluer son caractère chrétien ou non.

Kant a effectivement cette idée que la morale se caractérise par l'obéissance au devoir, et qu'un acte n'est pas purement moral tant qu'on y trouve un quelconque intérêt ou plaisir :

> Etre bienfaisant, quand on le peut, est un devoir, et de plus il y a de certaines âmes si portées à la sympathie, que même sans aucun autre motif de vanité ou d'intérêt elles éprouvent une

---

[45] Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist, suivi de Ecce Homo*, Paris, Gallimard, 1990, trad. Jean-Claude Hémery, p. 22 ; italique d'origine.

[46] *The Weight of Glory*, *op. cit.* – traduction personnelle.

satisfaction intérieure à répandre la joie autour d'elles et qu'elles peuvent jouir du contentement d'autrui, en tant qu'il est leur œuvre. Mais je prétends que dans ce cas une telle action, si conforme au devoir, si aimable qu'elle soit, n'a pas cependant de valeur morale véritable[47].

Cela vient de la méthode de pensée de Kant, qui veut savoir ce que la morale est en elle-même, sans être mélangée à quoi que ce soit d'autre. Pour définir les actes purement moraux, Kant doit s'assurer qu'ils n'ont pas d'autres motivations que la morale, mais il fait à notre avis l'erreur de confondre cette précaution méthodologique avec une réalité de la nature de la morale. Comme le dit Lewis, « Nous tuons pour disséquer »[48] : la discussion nécessite de faire des distinctions entre des choses qui dans la vie réelle se mélangent sans cesse, et qui ne sont elles-mêmes que dans ce cadre d'interaction. Faute de l'avoir vu, Kant introduit dans sa vision un élément (à savoir l'absence de toute autre motivation) qui vient de sa procédure de pensée, et qui n'appartient pas à la vraie morale dans son milieu naturel. Du reste, Kant n'est guère certain qu'un seul acte réellement moral ait jamais été réalisé, ce qui se comprend au vu de sa définition.

Voyons tout de même où le mène sa réflexion. Pour lui, la morale (ce qu'il appelle l'« impératif catégorique », dans le sens où c'est un impératif qui vaut pour lui-même indépendamment des circonstances particulières) doit être la même pour tout être doté de raison. Le fondement de la morale auquel Kant arrive est le suivant : « *L'impératif catégorique est donc unique, et c'est celui-ci : Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle* »[49].

Kant s'explique aussi sur son refus des morales du bonheur :

Cependant le principe du bonheur personnel est le plus condamnable, non pas seulement parce qu'il est faux et que l'expérience contredit la supposition que le bien-être se règle toujours sur le bien-faire ; non pas même seulement parce qu'il ne contribue pas le moins du monde à fonder la moralité, car c'est tout autre chose de rendre un homme heureux que de le rendre bon, de le rendre prudent et perspicace pour son inté-

---

[47] Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1980 [1785], traduction de Victor Delbos, revue par A. Philonenko, p. 63.

[48] *The Four Loves*, *op. cit.*, p. 22 – traduction personnelle.

[49] *Op. cit.*, p. 94.

rêt que de le rendre vertueux ; mais parce qu'il suppose sous la moralité des mobiles qui plutôt la minent et en ruinent toute la sublimité ; ils comprennent en effet dans une même classe les motifs qui poussent à la vertu et ceux qui poussent au vice ; ils enseignent seulement à mieux calculer ; mais ils effacent absolument la différence spécifique qu'il y a entre les deux[50].

S'il peut y avoir du plaisir dans une action mauvaise et que le plaisir contribue au bonheur, alors la différence entre bonne et mauvaise action est trop contingente aux yeux de Kant. Et nous lui donnons raison en ce qu'effectivement, le plaisir ou la recherche du bonheur ne sont pas des guides fiables pour l'action humaine – ce sur quoi nous reviendrons en partie 3.3.

Il faut noter encore que Kant juge excessivement mauvais un fondement théologique de la morale, qui base le bien sur la volonté divine, parce que nous n'en avons pas une intuition directe, et que si nous ne la déterminons pas par un autre raisonnement (ce qui revient au choix d'un autre fondement), une morale fondée sur :

le seul concept qui nous reste de la divine volonté, tiré des attributs de l'amour, de la gloire et de la domination, lié aux représentations redoutables de la puissance et de la colère, poserait nécessairement les fondements d'un système de morale qui serait juste le contraire de la moralité[51].

Il nous faut donc dire contre Nietzsche que la position de Kant n'est pas l'aboutissement de la pensée chrétienne ni la traduction philosophique de la théologie. Kant fonde son idée de la morale sur l'autonomie de la raison, néglige l'impact de la chute sur celle-ci, et refuse un fondement théologique de la morale.

Et pour répondre à Kant lui-même : il a raison de ne pas faire du plaisir un guide, et il n'a pas tort de proposer une prise de recul sur les actions humaines, mais il se trompe en séparant morale et plaisir ; ce qui lui manque c'est le fait que l'aspiration au bonheur et la morale ont la même source. Dans une vision chrétienne, morale, devoir, bonheur et plaisir sont réconciliés parce que la source du plaisir, de l'aspiration au bonheur et du Bien est la même. Le bonheur n'est pas la norme de l'action juste, mais est sa conséquence,

---

50 *Ibid.*, p. 122.

51 *Ibid.*, p. 123 – on notera que l'argument est basé sur une perception singulièrement biaisée de la personne de Dieu, qui ne rend guère justice à la révélation biblique.

parce que l'homme est fait pour le bonheur et pour le bien. On y reviendra ci-dessous.

3.3. Hédonisme chrétien ?

Piper revendique pour sa position, qu'il considère comme pleinement biblique, le titre d'« hédonisme chrétien ». Il nous semble bon après les diverses considérations sur le plaisir de voir à quel point ce terme est correct pour décrire la position de Piper, ce qui sera aussi l'occasion de mieux situer sa pensée, en commençant par une remarque :

Son hédonisme chrétien n'est pas une théorie de la justification morale par le plaisir. Il ne dit pas qu'un acte est juste parce qu'il procure du plaisir, ni qu'aimer Dieu est bon parce que cela procure de la joie. Il insiste plutôt sur le fait que trouver de la joie à aimer Dieu et les hommes fait partie de ce que Dieu commande[52].

Il justifie le choix du terme hédonisme en se basant sur la définition suivante :

> Une théorie selon laquelle une personne est motivée à produire un état de fait de préférence à un autre si, et seulement si, elle pense qu'il lui sera plus plaisant, ou moins déplaisant, pour toujours[53].

Il y a là une question de définition. Julia[54] donne pour hédonisme la définition suivante : « Doctrine qui considère que la moralité consiste dans la recherche du plaisir comme source de l'épanouissement de l'homme », ce qui revient à prendre le plaisir comme critère de moralité, ce que Piper ne fait pas, alors que sa définition ci-dessus correspondrait plutôt à un eudémonisme, qui fait du bonheur le but final de l'action.

Pour bien situer les diverses pensées évoquées, il nous paraît utile de résumer rapidement le rapport entre le plaisir et la morale (à savoir l'action juste) dans 3 visions :

Pour l'hédonisme, le plaisir prime ou définit la morale. Le critère de l'action juste est le plaisir qu'elle apporte.

Pour Kant, la morale et le plaisir s'excluent mutuellement. L'action juste se définit par rapport au devoir, et le plaisir est un épiphénomène ; s'il intervient dans une décision, il en ruine la moralité.

---

52 *Op. cit.*, pp. 24-25.

53 *Op. cit.*, pp. 368s. – traduction personnelle.

54 Didier Julia, *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Larousse, 1984.

Pour Piper, la morale et le plaisir sont intimement liés. La morale (il s'agit d'une morale hétéronome, à savoir la volonté de Dieu exprimée dans la Bible) veut que l'on trouve du plaisir dans les actions justes. Le plaisir ne définit pas l'action juste, mais l'action juste conduit au maximum de plaisir.

La nuance qu'il faut faire entre la position de Piper et ce que nous appelons hédonisme, c'est que, dans l'hédonisme, la relation entre plaisir et action juste est directe : l'action est juste parce qu'elle produit du plaisir. Chez Piper, la relation est médiée par la révélation biblique et la foi : l'action juste conduit au maximum de plaisir, mais c'est la théologie de Piper qui le conduit à dire qu'elle y mène. De plus, la relation est bi-directionnelle, parce que la morale conduit au plaisir, mais dit aussi où le plaisir doit être trouvé, alors que l'hédonisme, prenant le plaisir comme norme, le considérera comme un donné que l'on constate, et ne se pose pas la question d'un plaisir bien ou mal situé.

Il peut sembler y avoir un certain paradoxe, comme si Piper disait et ne disait pas que le plaisir est le critère de l'action juste.

C'est là qu'une précision posée par Thomas nous semble utile. Pour lui, le plaisir est le fait de profiter d'un bien que l'on désire. L'homme recherche le plaisir en soi. Le plaisir n'a cependant une forme et un contenu qu'à cause du bien désiré. La valeur du plaisir n'est donc pas dans le plaisir même, mais dans le bien dont on jouit. De cette manière, le plaisir n'est pas le bien suprême, mais tout bien est accompagné de plaisir, et le bien suprême est lui-même accompagné de plaisir[55].

Ainsi, dans sa définition de l'hédonisme, Piper reconnaît le rôle moteur du plaisir et de l'aspiration au bonheur, comme le fait Pascal et aussi Thomas. Mais ce que l'hédonisme strict fait et que Piper ne fait pas, c'est considérer le plaisir comme le plus grand des biens. Finalement, le plaisir est la réponse appropriée au bien, et il tire sa valeur de son objet.

> L'hédonisme chrétien ne fait pas du plaisir un dieu. Il dit que l'on a déjà fait un dieu de ce en quoi l'on trouve le plus de plaisir[56].

Le terme d'hédonisme chrétien peut donc avoir un côté trompeur, parce qu'une certaine acception d'« hédonisme » désigne une

---

[55] *Op. cit.*, question 2, article 6.

[56] Piper, *op. cit.*, p. 24 – traduction personnelle.

position que Piper refuse. En même temps, Piper souligne bien que son hédonisme chrétien est une forme particulière d'hédonisme, et une fois ses définitions prises en compte, il nous semble qu'il n'affirme par là rien de scandaleux. Son emploi des termes a l'avantage de signaler à ceux qui cherchent le plaisir qu'ils peuvent le trouver en Dieu, et de rendre les chrétiens attentifs à la valeur du plaisir. Le danger correspondant est celui de focaliser son attention plus sur le plaisir que sur son objet. Comme la valeur du plaisir est dérivée de ce à quoi il s'applique, le plaisir doit conduire à valoriser son objet plutôt qu'à en distraire. C'est sans nul doute l'intention de Piper, mais le fait d'utiliser le terme de plaisir dans la définition d'une position peut conduire à se focaliser excessivement sur celui-ci.

4. Synthèse et conclusion

Quelle vision du plaisir retiendrons-nous ? Considérer le plaisir comme la faculté[57] qui reconnaît la valeur d'un bien et en profite nous a semblé être fécond et permettre un regard rejoignant la perspective biblique. De cette manière, le plaisir n'est pas bon en soi, mais en fonction de son objet. Face à un fait qui est bon, le plaisir est à sa place et souhaitable, et apprécier insuffisamment un bien tient de l'ingratitude. Mais, comme toutes les facultés humaines, le plaisir est corrompu par la chute ; il est donc sujet à errer vers de mauvais objets. Et trouver du plaisir en une réalité mauvaise ne justifie pas cette réalité mais condamne celui qui l'apprécie.

De plus, il y a une nécessaire hiérarchisation du plaisir, un bien moindre doit céder devant un plus grand, l'appétit doit céder devant l'amour du prochain, et ainsi de suite. Le monde dans lequel nous vivons amène à faire des choix, tous nos désirs ne peuvent être simultanément satisfaits, et le plaisir d'aujourd'hui peut hypothéquer celui de demain. Un pur hédonisme qui ne suivrait que le plaisir du moment serait destructeur, même pour le plaisir et la joie de vivre. *De facto*, l'hédonisme s'accompagne généralement de réserves, sur les conséquences à venir, sur l'intérêt commun ou la non-nuisance à autrui. De telles réserves sont de bon sens, mais la critique hédoniste du christianisme peine parfois à reconnaître leur validité quand c'est le chrétien qui les formule.

---

57 Nous entendons faculté dans le sens général d'une capacité. On peut néanmoins rapprocher le plaisir de la faculté de sentir, de la faculté de juger, et même de la volonté, en ce qui concerne la joie, qui peut ressortir de l'accomplissement d'un désir délibéré.

D'autre part, Dieu est le bien suprême, il est juste de trouver en lui le plaisir le plus grand, et le croyant y est invité. La promesse de la communion parfaite avec Dieu amène non à la condamnation mais à la relativisation des plaisirs (et souffrances[58]) présents. Les plaisirs terrestres ont une place, mais ce n'est pas celle de Dieu. S'ils tentent de la prendre, ils ne peuvent que se pervertir, sans jamais répondre à l'aspiration humaine. Pour rester sains, les plaisirs doivent être accueillis avec reconnaissance, sans être retenus comme un droit ou une nécessité.

Face à l'accusation d'un « radicalisme anti-hédoniste », il faut donc répondre en montrant la valeur qu'a le plaisir lorsqu'il est à sa place, et en affirmant sans honte que la foi chrétienne est source de bonheur et d'épanouissement – ce qui, soit dit en passant, invite le chrétien à réellement faire de Dieu son bien suprême et à réellement aimer la bienveillance et la miséricorde, etc. Mais il faut aussi ne pas cacher que la revendication d'un hédonisme total (un hédonisme qui ferait du plaisir le seul critère de moralité) n'est pas réaliste ni bonne, et nous tenir prêts à montrer pourquoi nous la refusons.

Il convient de ne pas cacher que des clarifications sont nécessaires puisque divers courants de pensées ont eu une certaine influence sur le comportement chrétien et que ces « passagers clandestins » ont pu être pris pour « la pensée chrétienne », par les chrétiens autant que par les incroyants. On l'a montré en ce qui concerne Kant, mais c'est aussi le cas du stoïcisme avec sa méfiance face au plaisir, du platonisme avec sa dévalorisation du corps, et certainement d'autres courants encore. Et c'est aussi l'occasion de rappeler que la réserve face au plaisir n'est pas une invention chrétienne, mais qu'elle avait de fervents partisans parmi les païens[59], contre le cliché d'une joyeuse insouciance païenne assassinée par l'avènement du christianisme.

Ainsi, il nous faut présenter une vision d'un plaisir non pas dévalorisé mais rectifié par la révélation biblique et le rétablissement de la relation avec Dieu. Et non seulement la révélation n'est pas contre le plaisir, mais promet en Dieu et sous le regard de Dieu des plaisirs amplement supérieurs à ceux que l'homme prétend trouver sans Dieu et contre Dieu. ■

---

[58] La taille du présent article ne permet pas une discussion détaillée de la place de la souffrance dans la vie chrétienne. Mentionnons simplement pour éviter deux déséquilibres opposés que la souffrance n'a pas de valeur en elle-même, mais qu'elle peut se justifier en vue d'un but qui la dépasse, ce dont les exemples abondent dans la vie du Christ et de ses serviteurs.

[59] Voir à ce sujet Gerest, *op. cit.*, p. 70 et Guillebaud, *op. cit.*, ch. VI, ce dernier traitant plus particulièrement du rapport à la sexualité.

Chronique de livres

La Bible, Traduction officielle de la liturgie, Mame, Paris, 2013, ISBN 978-2-7189-0863-3, 2918 pages ; 64,90 € pour l'édition de référence grand format et 29,90 € pour l'édition petit format.

C'est un événement important pour l'Eglise catholique francophone : à ma connaissance, c'est la première fois qu'une Bible complète, spécifiquement destinée à l'usage liturgique, est publiée en français. 70 spécialistes y ont travaillé de manière anonyme pendant 17 ans. La traduction est basée sur les textes hébreu, araméen et grec – et non plus sur le latin. Cette traduction a l'aval des épiscopats de France, Belgique, Luxembourg, Suisse, Canada et Afrique du Nord. L'Afrique subsaharienne n'est pas impliquée dans ce projet.

L'édition de référence grand format se présente comme un gros volume de très belle facture. J'ai apprécié que les textes poétiques soient disposés en stiques, sur une seule colonne, et cela non seulement pour les Psaumes et Job, mais aussi pour tous les passages poétiques des prophètes et même ceux du Nouveau Testament comme le Prologue de Jean, le Magnificat, etc. Un petit regret personnel cependant : les textes en prose sont imprimés sur toute la largeur de la page, avec de grandes marges, certes. Celles-ci laissent de la place pour des indications liturgiques sur l'occasion de la lecture d'une péricope donnée. Malgré ces marges, les lignes comptent tout de même plus de 80 signes. C'est trop et cela entraîne une certaine fatigue en cas de lecture prolongée. L'impression des textes en prose sur deux colonnes aurait, d'une part, permis de palier cet inconvénient et, d'autre part, de diminuer l'espacement entre les lignes : d'où gain de place et diminution des frais de production.

Une question peut se poser : « Pourquoi faire une traduction particulière destinée à la liturgie, alors qu'il existe dans l'Eglise catholique de nombreuses traductions bibliques de bonne qualité ? » A la page 24, ces traductions bibliques, y compris celles qui ne sont pas catholiques, sont explicitement reconnues, mais on nous explique l'importance d'un texte de référence fidèle qui puisse être lu, écouté

et mémorisé. Ce texte devra être utilisé à la proclamation de la Parole lors des messes, dans la liturgie des heures, la catéchèse, etc.

En pensant à la lecture publique, on a été attentif à éliminer des tournures qui pourraient être ambiguës à l'audition, comme « L'Oint du Seigneur » et « Loin du Seigneur », ou « il a bâti » et « il abattit ». Les noms propres ont été translittérés en visant une prononciation correcte lors d'une lecture publique. Ainsi dans 1 Ch 2,18, on écrit Hesrone et Yerioth pour éviter une prononciation du type « Esron » ou « Yerio ».

Si, dans le fond, on ne peut qu'approuver le souci pastoral de disposer d'une Bible facile à mémoriser dont le fidèle puisse s'imprégner, on peut néanmoins se demander s'il est encore possible, dans l'Eglise d'aujourd'hui, de concilier des besoins aussi différents que ceux d'un religieux et ceux d'un laïc se rendant occasionnellement à la messe ?

Le type de traduction choisi pour la Bible de la liturgie est celui de l'équivalence formelle, c'est-à-dire qu'on cherche à calquer le plus exactement possible la *forme* et les mots du texte source dans la langue réceptrice. Ce genre de traduction me paraît tout à fait approprié à des moines ou à des chrétiens engagés qui ont bénéficié d'une catéchèse biblique de bon niveau et qui eux-mêmes lisent quotidiennement la Bible et l'étudient régulièrement. En revanche elle me semble tout à fait inadéquate pour les paroissiens « moyens », peu familiers de la Bible. Là, il faudrait, à mon avis, opter résolument pour des traductions à équivalence dynamique qui rendent avec exactitude et fidélité le texte source dans la langue réceptrice, mais en utilisant toutes les ressources propres à cette langue pour le dire naturellement. Dans ce type de traduction, on pourrait citer la Bible en français courant et la Bible en français fondamental, *Parole de Vie*. Rappelons en passant que « Parole de Vie » avait été commanditée en son temps à l'Alliance biblique universelle par la Commission épiscopale de catéchèse et de liturgie pour l'Afrique de l'ouest.

La Bible de la liturgie n'est pas une Bible d'étude : les introductions sont relativement brèves : elles présentent le contexte historique en ayant intégré les conclusions de la critique historique de la Bible, mais sans insister trop sur la question ; ensuite le livre est analysé sobrement pour que le lecteur puisse suivre le développement du texte biblique. Relevons le caractère biblique de ces introductions (du moins de celles que j'ai lues) : celle sur l'Epître aux Romains, par exemple, expose le salut par la foi selon la pensée de Paul, tout en précisant, à propos des œuvres de la foi (chap. 12-15) que ces œuvres sont la conséquence et non la cause du salut.

Les notes sont réduites à une moyenne de deux ou trois lignes par page pour l'Ancien Testament, un peu plus pour le Nouveau Testament. Elles se contentent d'informer le lecteur sur la possibilité d'une traduction différente, soit en raison de la polysémie d'un terme, soit en raison d'une variante textuelle dans les originaux. Relevons qu'on a suivi les textes hébreu et araméen pour l'AT et grec pour le NT, selon les meilleures éditions critiques. On a nettement l'impression que la « vérité hébraïque » si chère à saint Jérôme prime. Quant aux cartes, simplement en noir et blanc, elles permettent de localiser une ville, mais pas de se faire une idée du relief du terrain.

A propos du « politiquement correct », on sait que la TOB 2010 a fait un effort pour éliminer de la traduction les expressions jugées discriminatoires, comme « juifs » dans l'Evangile de Jean, pour les remplacer selon les cas par « les autorités juives », etc. La Bible de la liturgie ne fait pas cela aussi systématiquement, mais on sent que le problème a été vu et on trouve en note des précisions sur ce qu'il faut entendre par « juifs » ; par exemple des pharisiens, des autorités religieuses, etc.

Pour en venir à la traduction proprement dite, la présentation (pp. 26-27) explicite les défis auxquels ont été confrontés les traducteurs : maintenir autant que possible le sens liturgique des textes (obtenu essentiellement par la relation intertextuelle entre l'Ancien Testament, l'Epître et l'Evangile) sans gauchir le sens du texte original. Derrière cet a priori, il y a l'idée que l'Esprit qui a inspiré les textes originaux est le même que celui qui a assisté l'Eglise dans sa tâche d'interprétation. Ainsi, dans Isaïe 7,14, on trouve : « Voici que la *vierge* est enceinte », alors que la traduction officielle de la liturgie de 1973 avait « *la jeune femme* ». Est-ce dû au *sens liturgique* ? ou bien a-t-on déjà tenu compte de la recherche de Christophe Rico, dont on peut lire les résultats dans *La mère et l'enfant-roi : Isaïe 7,14* – recensé par Antony Perrot dans *Hokhma*, n° 104, pp. 140-142 ?

De toute manière, dans une traduction destinée à la liturgie, les traducteurs se cantonnent généralement à une manière classique de rendre le texte biblique. Il ne fallait donc pas s'attendre à y trouver des innovations fracassantes, et de fait, je n'en ai pas repéré.

Parmi les nouveautés, on a beaucoup parlé de la formule du « Notre Père » : « *Ne nous laisse pas entrer en tentation* ». Entre parenthèses, disons à ce sujet qu'il faudrait distinguer entre le « Notre Père » œcuménique, sur lequel se sont mis d'accord protestants et catholiques en 1966 pour être récité lors des célébrations, et la traduction de cette prière dans une version de la Bible, fût-elle liturgique et eût-elle reçu une approbation plus officielle de la part de l'épisco-

pat francophone qu'un simple « imprimatur ». J'en veux pour preuve que la Traduction officielle de la liturgie parue en 1973 avait une version différente du « Notre Père » que la version œcuménique, notamment avec la demande « *Remets-nous nos dettes, comme nous les avons remises nous-mêmes à ceux qui nous devaient* ». La version 2013 reste dans la même ligne avec : « *Remets-nous nos dettes, comme nous-mêmes nous remettons leurs dettes à nos débiteurs* ». Cette traduction peut très bien se défendre dans une Bible, même liturgique. Mais le fait que la péricope contenant le Notre Père puisse être lue dans ces termes le mardi de la première semaine du Carême ou le jeudi de la onzième semaine du temps ordinaire, ne change rien à la nécessité que le Notre Père qu'on récite tous ensemble lors d'un office, suive une formulation œcuménique sur laquelle toutes les Eglises devraient se mettre d'accord. Telle qu'elle est, la formulation de la Bible officielle de la liturgie concernant la remise de dettes me semble inadaptée pour une prière qui sera dite par des personnes n'ayant pas forcément en tête la législation vétéro-testamentaire sur l'année sabbatique et celle du jubilé.

Parmi les choix de traduction qui me semblent trop difficiles, je citerais : « Il disperse les *superbes* » pour « orgueilleux », sens jugé « vieilli » par le *Petit Robert*, en Lc 1,51. Certaines phrases sont carrément incompréhensibles comme : « *Ils mangeront et piétineront les pierres de frondes* » (Za 9,15). D'accord que le texte massorétique est difficile, mais il y aurait eu des solutions pour éviter de faire imaginer des Israélites aux mâchoires d'acier capables de broyer des pierres de frondes ! J'ai été aussi surpris par la traduction très énigmatique de Rm 12,6 : après avoir dit qu'on reçoit des dons différents, le texte poursuit : « *Si c'est le don de prophétie, que ce soit à proportion du message confié* » ?

Malgré ces remarques, je tiens à souligner la bonne qualité d'ensemble de cette traduction qui fait un réel effort pour être fidèle au texte biblique. Dans Mt 5,3-5, les traducteurs de 2013 ont osé mettre les Béatitudes dans l'ordre : « Heureux les pauvres… ceux qui pleurent… les doux », différent de l'ordre traditionnel de la Vulgate et de l'Eglise latine : « Heureux les pauvres… les doux… ceux qui pleurent… ». Et dans Mt 1,25, on trouve un changement remarquable : dans la version 1973, on lisait : « *Il (Joseph) prit chez lui son épouse, mais il n'eut pas de rapport avec elle ; elle enfanta un fils auquel il donna le nom de Jésus* ». Cette formulation évitait de susciter des questions par rapport à la virginité perpétuelle de la Vierge Marie. Par contre la version 2013 traduit : « *Il (Joseph) prit chez lui son épouse, mais il ne s'unit pas à elle, jusqu'à ce qu'elle enfante un*

fils auquel il donna le nom de Jésus ». Belle leçon de respect du texte biblique. ■

Alain Décoppet

Philippe Gonzalez, *Que ton règne vienne – Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu*, Editions Labor et Fides, Genève, 2014, ISBN : 978-2-8309-1530-3, 452 pages, CHF 36 ou 25 €.

Philippe Gonzalez est maître assistant en sociologie à l'Institut des sciences sociales de l'Université de Lausanne. Ses travaux portent notamment sur les enjeux que soulève la présence des religions dans l'espace public. Dans l'ouvrage présenté ici, il dit s'adresser à ses « pairs » (p. 433). N'étant pas sociologue, je suis incompétent pour en parler sous cet angle-là. L'optique de ma recension sera celle d'un diacre réformé que son ministère spécialisé met en relation avec des chrétiens de tous horizons.

Que ton règne vienne – des évangéliques tentés par le pouvoir absolu part du constat que les évangéliques qui, il y a encore quelques dizaines d'années, vivaient une foi individuelle, en dehors du monde et de la politique, sont aujourd'hui de plus en plus présents dans ce monde et tentent parfois de créer des lobbies susceptibles d'influencer le cours de la vie politique : partis politiques en Suisse, intercesseur au palais fédéral, à Berne… Que s'est-il passé ?

Derrière ces changements, Philippe Gonzalez voit un mouvement d'origine américaine : la Nouvelle Réforme Apostolique (*New Apostolic Reform – NAR*). Les initiateurs de la NAR, comme Peter Wagner, ont surfé sur la 3e vague charismatique en y greffant une théologie néo-calviniste très conservatrice (*théonomisme*). Leur but réel, mais non avoué publiquement, serait d'instaurer une théocratie chrétienne, avec application de la législation mosaïque dans les lois civiles. La théologie de la *NAR* est assez simple : l'homme a été créé pour dominer le monde (« *Have dominion over…* » – Gn 1,28, selon la King James Version). Mais lors de la chute, il a perdu ce *dominion*. Satan est devenu le « Prince de ce monde ». Alors Jésus est venu rétablir le Règne de Dieu sur la terre, et la tâche de l'Eglise est de poursuivre l'œuvre qu'il a commencée, jusqu'à son retour. La *NAR* œuvre à l'avènement d'une nouvelle Réforme dont l'ampleur devrait dépasser celle du XVIe siècle. C'est une véritable bataille spirituelle dont témoignent les cantiques souvent guerriers de ce mouvement invitant à prendre autorité sur les territoires pour en expulser les forces

des ténèbres (exorcisme de territoires) et à les conquérir pour le Christ. En plus des cités et des pays, il y a sept « montagnes » sur lesquelles la *NAR* aimerait que soit exercé le *dominion* du Christ : famille, éducation, gouvernement, affaires, médias, arts et spectacles, religion. Mais la bataille n'est pas seulement spirituelle : aux Etats-Unis, cela se traduit concrètement par la présentation de candidats aux plus hautes charges de l'Etat, comme Sarah Palin à la Vice-présidence, lors des élections de 2012. La *NAR* chercherait à gagner l'Europe et à établir une tête de pont à Genève, en noyautant les Eglises évangéliques et le Réseau Evangélique Suisse. Dans ce but elle a organisé « L'appel de Genève », avec un grand rassemblement en la cathédrale Saint-Pierre de Genève, le 12.12.12. Tel pourrait être, résumé à grands traits, le contenu de ce livre.

L'ouvrage de Philippe Gonzalez appelle plusieurs remarques :

Le titre *Que ton règne vienne – DES évangéliques TENTES par le pouvoir absolu* dit qu'une partie des évangéliques est tentée par le pouvoir, ce qui sonne comme un sain avertissement, mais le livre laisse souvent l'impression que tous les évangéliques chercheraient à instaurer une théocratie, ce qui est totalement faux. En fait, il y a là matière à ambiguïté, car chaque chrétien désire voir l'avènement du Règne de Dieu, et c'est l'objet de sa prière quand il dit : « Que ton règne vienne ». La question est de savoir jusqu'où il va aller pour le faire advenir : entre attendre l'exaucement de sa prière en se croisant les bras et être prêt à utiliser la coercition, voire la force pour arriver à ses fins, il y a un large éventail d'attitudes possibles. L'auteur relève le discours ambigu des leaders de la *NAR* (pp. 381-382) : ils laisseraient croire aux non-initiés qu'ils recherchent uniquement une influence spirituelle, alors qu'en réalité ils pensent à une théocratie. A la page 319, Philippe Gonzalez établit que *influence* équivaut à *dominion* dans le discours de la *NAR*. Malgré cela il n'a pas réussi à me convaincre que tous les responsables de la *NAR* ont une visée théocratique ; une *démocratie, chrétienne* pour ne pas dire *évangélique*, d'accord, mais une théocratie… c'est autre chose.

Pour notre auteur, l'ambiguïté du discours de la *NAR* explique pourquoi beaucoup de leaders (souvent charismatiques) de Suisse romande ont donné leur caution à l'« Appel de Genève » et à des rencontres similaires. A ce sujet, Philippe Gonzalez ne donne pas une bonne image de la déontologie sociologique en livrant à la vindicte publique les noms des serviteurs de Dieu qui ont eu le malheur de donner leur caution à la *NAR*. Certains n'ont pas vu de quoi il s'agissait ou se sont peut-être trompés (à qui cela n'est-il jamais arrivé ?) : ils se trouvent *flashés* à un moment précis de leur parcours ministé-

riel. Il n'y a pas besoin d'être prophète pour voir qu'en stigmatisant de la sorte les personnes de qui il devrait être entendu, il se coupe, à jamais peut-être, de leur écoute bienveillante.

C'est dommage car, il faut le dire, Philippe Gonzalez apporte aussi une parole prophétique que les évangéliques de tous poils auraient tort de *mépriser, dans leur examen de toutes choses pour retenir ce qui est bon* (1 Th 5,20-21).

Parmi les points faibles, parfois gravissimes, qu'il relève dans la *NAR*, j'en retiendrai deux, plus théologiques que sociologiques :

1. Le déficit de régulation théologique et ecclésiale : la praxis de la *NAR* et sa théologie, avec des aberrations sur lesquelles je ne m'étendrai pas, ne sont ni soumises à d'autres théologiens ni discutées avec eux ; pour la *NAR* est vrai ce qui marche et donne du résultat (pp. 328-331). Les *apôtres* sont cooptés en dehors du contrôle de leur Eglise – il y a là une dérive totalitaire certaine qui est dangereuse, car le totalitarisme spirituel pourrait contaminer le domaine politique et se transformer en théocratie.

2. Un anthropocentrisme qui met Dieu en périphérie et induit fatalement le développement d'un esprit magique (pp. 225s) : ce n'est plus l'homme qui prie Dieu de faire advenir son règne, c'est Dieu qui charge l'homme de le faire à sa place (p. 381). La « cartographie spirituelle », les prières sur les montagnes, l'utilisation des chants de guerre spirituelle, des drapeaux… risquent de devenir des moyens *magiques* pour s'approprier la puissance de Dieu et faire advenir son royaume par les propres forces humaines.

Philippe Gonzalez a certainement travaillé avec sérieux, mais il faut être conscient qu'il utilise la loupe pour bien faire ressortir certains aspects du mouvement analysé, ce qui peut parfois lui donner un aspect monstrueux. Il s'attarde par exemple beaucoup sur la scène ecclésiastique genevoise. Or celle-ci n'est pas représentative du monde évangélique francophone. Les propos de Philippe Gonzalez doivent donc être pondérés quelque peu, pour ne pas risquer d'éteindre l'Esprit et rejeter en bloc la 3e vague charismatique qui, malgré ses lacunes, porte des fruits spirituels évidents. Cela dit, il faut lui être reconnaissant pour son ouvrage, car ses avertissements doivent être pris très au sérieux et incitent à la plus grande vigilance : la tentation de vouloir instaurer le Royaume par ses propres forces ou la dérive totalitaire de certains responsables qui refusent tout contrôle théologique et ecclésial sont de réels dangers.

Le livre de Philippe Gonzalez m'inspire deux questions à se poser face à la *NAR* ou à des mouvements semblables qui pourraient s'infiltrer dans notre sphère d'action : 1. « Que fait-on du 3e com-

mandement (Ex 20,7) qui interdit de mettre la main sur Dieu pour le rendre dépendant de nos paroles ? » et : 2. « Quelles réponses serais-je incité à donner aux trois tentations subies par Jésus dans Matthieu 4 ou Luc 4 ? ». ■

Alain Décoppet

Daniel Marguerat, *Vivre avec la mort. Le défi du Nouveau Testament*, 4e édition revue et augmentée, Bière/Divonne les Bains, éds Cabedita, collection Parole en Liberté, 2013, 96 pp., ISBN 978-2-88295-678-1.

Il s'agit d'une réédition augmentée. Ce petit livre stimulant et profond a d'abord paru de 1987 à 1997 aux éditions du Moulin, dont l'éditeur Cabedita semble reprendre, dans la collection « Parole en Liberté » notamment, la vocation essentielle : procurer une réflexion biblique et théologique sérieuse mais accessible au grand public. On ne présente plus l'auteur, spécialiste reconnu du Nouveau Testament. Il réussit le tour de force de traiter les différentes facettes d'un sujet aussi vaste que la mort dans le NT en 80 pages. Après avoir rapidement évoqué l'évolution du rapport à la mort en Occident, des angoisses collectives du Moyen-Age au refoulement des sociétés sécularisées contemporaines, D.M. confronte au Nouveau Testament les trois réponses de la tradition chrétienne au mystère et au scandale de la mort : volonté de Dieu, salaire du péché, passage vers la résurrection et l'au-delà.

La première est écartée d'emblée, au motif répété que le Dieu du Nouveau Testament ne fait mourir personne (p. 25), n'est ni responsable ni coupable de la mort (pp. 41, 45) ; ce serait une explication perverse (p. 35). Mais comment D. Marguerat peut-il faire ainsi abstraction de son propre commentaire des morts d'Ananias et Saphira (Ac 5,5,10) ou du tyran Hérode (Ac 12,23), qu'il reconnaît – et c'est évident – comme un jugement divin ? (cf. Daniel Marguerat, *Les Actes des Apôtres (1–12)*, CNT, Labor & Fides, 2007, pp. 175, 441s). Son point de vue tranché se heurte aussi à Lc 13,5. L'enseignement que tire Jésus du massacre des Galiléens perpétré par Pilate et de l'accident de la Tour de Siloé : « Si vous ne vous repentez pas, vous périrez tous pareillement » est donc relu ainsi : « Si l'on croit que la main de Dieu s'est abattue… vous qui n'êtes pas moins pécheurs qu'eux (les victimes), vous devenez aussi des maudits » (cf. p. 38s). Se convertir devient donc « congédier cette image de Dieu pour consentir à un Dieu qui fait vivre » (*ibid.*).

Or d'un bout à l'autre des Ecritures, Dieu est celui « qui fait mourir et qui fait vivre » (1 S 2,6) bien que – et D. Marguerat le souligne à bon droit – ce soit un visage hideux que la Bible renvoie de la mort, notamment à travers les cris de révolte et d'appel à l'aide de Job et des psalmistes, ou le combat de Jésus contre son pouvoir séparateur dans ses miracles de « réanimation », et à la croix bien sûr. Ce paradoxe renvoie au scandale, au « trou noir » de la théologie que constitue le problème du mal. L'auteur a certes raison d'insister sur la vision biblique de la mort comme mystère irréductible, mais vouloir dédouaner Dieu de toute responsabilité dans la mort revient à le déclarer impuissant devant elle.

La suite du livre offre des repères plus solides, et permet d'éviter des contresens courants. Le ch. 3 examine la notion de mort comme salaire du péché en distinguant la mort, trépas biologique, marque de la finitude humaine, et la mort comme rupture avec Dieu. C'est cette dernière qui est à redouter, et fait de la vie un désert d'amour et de sens. Le message de Jean, où l'éternité jaillit au cœur de l'existence présente, est ici mis en valeur.

Dans la foulée, au ch. 4, l'examen de l'ultime réponse : la mort comme passage vers l'au-delà, est l'occasion de souligner la sobriété biblique sur l'après-mort, la diversité de ses descriptions ne faisant que souligner l'irréductibilité de l'au-delà à tout savoir, à toute représentation. Si l'on peut nuancer l'avis de l'auteur sur le caractère tardif de la doctrine de la Résurrection (vraiment inexistante dans l'AT avant Daniel et le IIe s. av. J.-C. ?), on conviendra avec lui qu'elle n'est ni un baume contre la douleur, ni une explication, mais la promesse selon laquelle la mort ne peut anéantir notre personne, identifiée à notre corps dans l'anthropologie biblique. En relisant 1 Co 15 notamment, D.M. prend ici aussi soin de distinguer le « corps » de la « chair », de même que la résurrection de la réincarnation, doctrine dont il explique de façon très intéressante le succès dans nos sociétés sécularisées et individualistes, oublieuses de la communion des saints… ■

Christophe Desplanque

Christophe Paya et Nicolas Farelly (sous la direction de), *La foi chrétienne et les défis du monde contemporain*, éds Excelsis, Charols, 2013, Collector OR, ISBN : 978-2-7550-0194-5, 608 pages, 45 €.

Chaque chrétien est appelé à rendre compte de sa foi, dans des contextes très variés et parfois sur des sujets dans lesquels il n'est pas

toujours très compétent ; ou bien il peut avoir besoin de se forger pour lui-même une opinion plus précise sur une problématique qui se pose à lui et savoir quelle attitude adopter. Cet ouvrage pourra l'aider : il a pour sous-titre : « Repères apologétiques ». C'est dire qu'il n'est pas un arsenal d'arguments face à tel ou tel sujet, mais plutôt une source d'informations qui va aider l'utilisateur à « penser sa foi chrétienne dans le monde d'aujourd'hui » et à « porter un regard chrétien sur le monde d'aujourd'hui » (p. vii) – le tout, dans une perspective évangélique ouverte.

L'ouvrage se présente sous la forme d'un dictionnaire d'environ 70 articles écrits par une cinquantaine d'auteurs différents dont la grande majorité est de culture européenne et francophone – le fait est à souligner. Les articles, de 8-9 pages en moyenne, sont complétés d'une bibliographie récente pour poursuivre l'étude. Un index, en fin de volume, permet de retrouver un sujet traité dans un ou plusieurs articles.

La matière est répartie en 6 catégories, après une introduction et un article sur l'apologétique :

1. Théologie
2. Bible
3. Ethique
4. Culture et société
5. Foi et religions
6. Philosophie et valeurs

On y trouve des entrées aussi variées que : Christ, élection, foi, mal, fin des temps, interprétation biblique, Jésus historique, bioéthique, mariage, écologie, art, économie, médias, évangélisme, islam, pentecôtisme, relativisme, science, etc.

Les rédacteurs ont été choisis en raison de leur connaissance particulière du sujet traité, et dans l'ensemble le résultat est bon. Cette petite encyclopédie devrait être à portée de main dans la bibliothèque des serviteurs de Dieu et de toute personne ayant fréquemment besoin d'avoir une information précise et complète, sans être trop longue, pour se situer face aux nombreux défis du monde contemporain.

Rappelons que Christophe Paya est professeur de théologie pratique à la Faculté libre de théologie évangélique (FLTE – Vaux-sur-Seine) et Nicolas Farelly directeur de la formation de la Fédération des Eglises évangéliques baptistes de France (FEEBF) et professeur associé de Nouveau Testament à la FLTE. ■

Alain Décoppet

Frédéric Baudin, *La Bible et l'écologie*, Edifac et Excelsis, 2013, Collection *Eclairages*, 160 p., ISBN 978-2-7550-0189-1, 12 €.

L'écologie est devenue un thème important au cours de ces dernières décennies : l'impact des activités humaines sur l'environnement est de plus en plus sensible : de récentes catastrophes naturelles en sont les effets visibles. Les chrétiens et leur théologie de la domination du monde (Gn 1,28) sont souvent montrés du doigt comme étant les principaux responsables de cette situation. Qu'en est-il vraiment ?

C'est à cela que répond Frédéric Baudin dans ce petit livre qui, comme tous ceux de cette collection, cherche à donner un *éclairage* évangélique succinct sur des sujets importants.

Frédéric Baudin est pasteur, écrivain et conférencier. Il a reçu une formation universitaire en écologie, théologie et lettres modernes. Membre fondateur de l'organisation écologique chrétienne « A Rocha France », il dirige actuellement l'association « Culture-Environnement-Médias » (CEM, www.cemfrance.org).

L'argument de l'ouvrage s'inscrit dans un schéma évangélique classique : création, chute, rédemption.

Après avoir brossé un rapide bilan écologique de la Planète bleue, l'auteur rappelle que le mandat de « dominer » la création que Dieu a confié à l'homme (Gn 1,28), signifie en réalité qu'il lui demande d'en « prendre soin » (pp. 13ss). Dieu a créé le monde bon et harmonieux, mais le péché a détruit cette harmonie. L'égoïsme humain en est la première cause. L'homme, toujours insatisfait, toujours avide de posséder davantage, s'approprie sans vergogne les biens de la création et les utilise pour son bien-être égoïste sans se préoccuper des déchets de toutes sortes qu'il génère, pour son propre malheur et celui des générations à venir.

L'Evangile a donc une fonction écologique, car il offre à l'homme une relation nouvelle et harmonieuse avec Dieu et son prochain, il le libère de son vide intérieur et de son égoïsme et lui donne la faculté d'user avec sobriété des biens de la création.

L'auteur présente ensuite (chap. 6) plusieurs idéologies – panthéisme, New Age, matérialisme, etc. – ainsi que les différentes conceptions eschatologiques du christianisme, avec les comportements écologiques qu'elles peuvent générer : par exemple une eschatologie pré-millénariste pervertie pourrait inciter à polluer allègrement, en se disant que, de toute manière, Dieu va détruire cette terre-ci, avant de recréer de nouveaux cieux et une nouvelle terre.

Le livre se termine (chap. 7-8) par un appel à une réaction radicale et concertée tant des individus que des états. L'auteur est bien conscient des réactions plus qu'indécises des politiques, souvent liés par l'économie. Que cela n'empêche pas les chrétiens de suivre les idées du Conseil Œcuménique des Eglises ou de penseurs comme Jacques Ellul, Francis Schaeffer, etc. qui ont formulé une réflexion écologique chrétienne. Ils ont été suivis, voire précédés, par de nombreux chrétiens conscients de leur responsabilité face à la création, dont il donne de belles illustrations.

En nous libérant de notre égoïsme, Jésus nous donne l'espérance pour agir et nous mettre au service de la création, tout en en jouissant avec modération. ■

Alain Décoppet

Livre reçu

Lydia Jaeger, *Vivre avec la mort*, Edifac et Excelsis, 2013, Collection *Eclairage*, 152 pages, ISBN 978-2-7550-0186-0, 12 €.

Face aux aléas de l'existence, il y a une certitude : nous allons mourir. Ce livre se propose d'accompagner le lecteur dans l'écoute de ce que la Bible, qui est le livre de toute la vie humaine, nous révèle de la fin de l'existence terrestre. En dialogue avec les sciences et d'autres approches philosophiques et religieuses de la mort, il pose aussi la question du fondement sur lequel repose l'espérance chrétienne. Au cœur de cette démarche, il invite à rencontrer celui qui précède le croyant sur le chemin de la mort : le Christ mort et ressuscité pour nous.

Lydia Jaeger est professeur et directrice des études à l'Institut Biblique de Nogent. Elle y enseigne depuis une vingtaine d'années le cours d'eschatologie. Auteur de plusieurs livres et de divers articles, elle est membre fondateur du Réseau des scientifiques évangéliques et du Réseau évangéliques et sciences humaines. ■

Présentation de l'éditeur